

School of Theology at Claremont



1001 1427102

GERMAN



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Bd
1111
W7
1912
v. 1

ETHIK

EINE UNTERSUCHUNG DER TATSACHEN
UND GESETZE DES SITTlichen LEBENS

VON

WILHELM WUNDT

VIERTE UMGEARBEITETE AUFLAGE

DREI BÄNDE * ERSTER BAND

DIE TATSACHEN DES SITTlichen LEBENS



VERLAG VON FERDINAND ENKE
STUTT GART 1912

Das Übersetzungsrecht für alle Sprachen und Länder vorbehalten.

Copyright 1912 by Ferdinand Enke, Publisher, Stuttgart.

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Vorwort zur ersten Auflage.

Das folgende Werk unternimmt es, die Probleme der Ethik in unmittelbarer Anlehnung an die Betrachtung der Tatsachen des sittlichen Lebens zu untersuchen. Der Verfasser hat dabei zunächst die Absicht verfolgt, den Weg, auf dem er selbst zu den ethischen Fragen gekommen, auch den Leser zu führen; er ist aber außerdem der Meinung, daß dieser Weg derjenige sei, auf welchem überhaupt eine empirische Begründung der Ethik gesucht werden müsse. An spekulativen, wie an psychologischen Bemühungen hat es ja auf diesem Gebiete nicht gemangelt, und ich bin gern bereit, beiden ihre Berechtigung einzuräumen. Aber was die Metaphysik betrifft, so meine ich, es sei die Ethik, die zu den Fundamenten einer allgemeinen Weltanschauung die wichtigsten Grundsteine beizutragen habe, und eben deshalb sei es nicht ersprißlich, dies Verhältnis umzukehren und die Moralphilosophie ihrerseits auf Metaphysik zu gründen. Die Psychologie ist mir selbst eine so wichtige Vorschule und ein so unentbehrliches Hilfsmittel ethischer Untersuchungen gewesen, daß ich nicht begreife, wie man auf dasselbe verzichten mag. Doch die Bestrebungen dieser Richtung, die zumeist der Entwicklung des älteren Empirismus angehören, sind allzusehr, wie ich glaube, in dem Gesichtskreis der Individualpsychologie befangen und in dieser wieder auf jener Reflexionsstufe des gemeinen Bewußtseins stehen geblieben, welche unbedenklich eigene Überlegungen in die Tatsachen hinüberträgt. Als die eigentliche Vorhalle zur Ethik betrachte ich die Völkerpsychologie, der neben anderen Aufgaben insbesondere auch die zukommt, die Geschichte der Sitte und der sittlichen Vorstellungen unter psychologischen Gesichtspunkten zu behandeln.

Die aus diesen anthropologischen Studien entnommenen Anschauungen sind im wesentlichen unabhängig von den Ergebnissen der Kritik der seitherigen philosophischen Moralsysteme gewonnen

worden. Aber diese Kritik hat doch so vieles zur Befestigung und Vervollständigung meiner Ansichten beigetragen, daß ich vielleicht hoffen darf, die im zweiten Abschnitte enthaltenen Erörterungen möchten dem Leser dieses Werkes ähnliche Dienste leisten, wie sie das Studium der Geschichte der Ethik mir selber geleistet hat. Insbesondere die in Deutschland früher wenig bekannte, erst in neuerer Zeit sich einer regeren Teilnahme erfreuende englische Moralphilosophie ist auch mir äußerst wertvoll gewesen, — allerdings, wie ich bekennen muß, mehr in negativem als in positivem Sinne. Mit der individualistischen und utilitaristischen Richtung derselben befinde ich mich durchgehends im Widerstreit; aber ich danke die Erkenntnis der Unhaltbarkeit ihres Standpunktes nicht zum wenigsten dem Studium der englischen Utilitarier selbst. Wer die Rolle zu schätzen versteht, die in der Entwicklung der Wissenschaft die Geschichte des Irrtums spielt, der weiß, daß dieses Urteil neben dem Tadel zugleich ein Lob in sich schließt, welches dem Ruhm neu entdeckter Wahrheiten nicht viel nachsteht.

Indem ich hiernach die beiden ersten Abschnitte als einleitende und vorbereitende Untersuchungen betrachte, versteht es sich wohl von selbst, daß es ebensowenig meine Absicht war, eine eingehende Geschichte der Religion und der Sitte wie eine solche der Ethik zu schreiben. Dort handelte es sich allein darum, den kulturgeschichtlichen Stoff so weit vorzuführen, als es zur Gewinnung bestimmter ethischer Schlußfolgerungen notwendig schien. Auch die Quellenangaben verfolgen daher nicht den Zweck ausführlicher Literaturnachweise, sondern sie wollen nur an den Stellen, wo ich mir die ausführliche Erörterung der Tatsachen versagen mußte, den Leser auf die Hilfsmittel hinweisen, die er ergänzend zu Rate ziehen kann. In der geschichtlichen Übersicht der Ethik aber hielt ich es für das angemessenste, die hauptsächlichsten Richtungen an hervorragenden Vertretern zu schildern, wobei zugleich der theoretische Gesichtspunkt allein maßgebend war. Manches aus der Literatur der philosophischen und theologischen Ethik älterer und neuerer Zeit, dem ich in anderer, insbesondere in praktischer Beziehung sein volles Verdienst zuerkenne, ist darum unberücksichtigt geblieben.

Einige Leser werden vielleicht erstaunt sein zu finden, daß die Ansichten, die im dritten Abschnitt dieses Werkes niedergelegt sind, wenn sie auch in gar vielem von der Sittenlehre und Rechtsphilosophie eines Fichte und Hegel nicht minder wie von den Systemen eines Schleiermacher und Krause abweichen, doch der

Ethik des spekulativen Idealismus aus dem Anfang unseres Jahrhunderts in gewissen Grundgedanken nahe kommen. Aber auf die Gefahr hin, dieses Befremden zu mehren, will ich mit dem Bekenntnis nicht zurückhalten, daß nach meiner Überzeugung das Ähnliche, was hier für die Ethik versucht wird, in der nächsten Zukunft noch für andere Gebiete der Philosophie sich wiederholen wird. Gibt es doch einen Kreis von Anschauungen, der schon jetzt als hinreichend abgeschlossen gelten darf, um an ihm das Verhältnis der philosophischen Arbeit unserer Tage zu der den Anfang dieses Jahrhunderts beherrschenden Spekulation ermessen zu können. Den Entwicklungsgedanken, der heute in alle biologischen Wissenschaften siegreich eingedrungen, hat zum ersten Male in seiner umfassenden Bedeutung die Naturphilosophie Schellings und seiner Schule zur Geltung gebracht. Aber auf wie anderem Grunde ruht heute dieser Gedanke als damals! Dort ein Gewebe phantastischer Ideen, durch eine allen Regeln des exakten Denkens widerstreitende Methode zusammengehalten, — hier eine Theorie, welche zwar mannigfacher und zum Teil unzureichender Hilfhypothesen nicht entbehrt, deren Basis aber doch die Erfahrung bleibt. Nicht anders steht, wie ich meine, auch auf sonstigen Gebieten die heutige Wissenschaft zu der jener Zeit. Die Ideen der Romantik über Sprache, Mythos und Geschichte sind vergessen; ihre von einer spärlichen Kenntnis der Tatsachen getragenen Phantasien über die Kultur der Vergangenheit haben einer nüchterneren Prüfung Platz gemacht. Gleichwohl verdanken wir diesen Bestrebungen den Anstoß zu jenem kongenialeren Eindringen in fremde Zeiten und Welten, für das dem Jahrhundert der Aufklärung fast völlig der Sinn mangelte. Aus dieser Erweiterung des Gesichtskreises aber ist jene universellere Auffassung des geistigen Lebens hervorgegangen, die, heute ein Gemeinbesitz aller Geisteswissenschaften, in dem auf Kant folgenden philosophischen Idealismus zum ersten Male ihren allgemeineren Ausdruck fand.

Auch bei der Beurteilung philosophischer Lehren sollte man den bleibenden Inhalt von der vergänglichen Form zu scheiden wissen. Systeme, die dereinst eine tiefgehende Wirkung auf die Geister geübt, die aber, in einer bewegten Zeit des Übergangs entsprungen, nun der Geschichte angehören, werden weder als bloße Hirngespinnste zu verurteilen, noch als unvergängliche Wahrheiten zu verehren sein. Hat jene Zeit in vielem geirrt, so besitzt sie doch der heutigen Wissenschaft gegenüber die Bedeutung einer vor-

bereitenden Ideenentwicklung. Das unbrauchbare Gerüst der Systeme ist hinfällig geworden, aber die lebensfähigen Ideen haben — mag man sich auch des Zusammenhangs nicht mehr bewußt sein — überall in den Einzelwissenschaften Wurzel geschlagen. Die Philosophie wird der Rückwirkung dieser Entwicklung nicht sich entziehen können. Sie wird an den allgemeinen Anschauungen vieles, in der einzelnen Ausführung alles zu ändern haben, — aber es wird ihr doch die Aufgabe zufallen, diesmal geführt von den Einzelwissenschaften und ihnen selbst wiederum als Führerin dienend, die Arbeit zu vollenden, die dort ohne zureichende Hilfsmittel und mit verfehlten Methoden begonnen wurde.

Leipzig, im Juli 1886.

Vorwort zur dritten Auflage.

Die dritte Auflage dieses Werkes ist in vielen Teilen völlig umgearbeitet, in anderen durch Zusätze ergänzt worden. Am wenigsten eingreifend sind diese Änderungen im ersten Abschnitt. Abgesehen von der Berücksichtigung der wichtigeren neueren Literatur zur Religions- und Sittengeschichte habe ich mich hier darauf beschränkt, die Anschauungen über das Verhältnis von Mythos, Religion und Sitte zueinander und zur Entwicklung des sittlichen Lebens klarer herauszuarbeiten. Der zweite Abschnitt ist fast völlig neu geschrieben. Es schien mir wünschenswert, diesen Teil aus einer Geschichte der philosophischen Ethik, die er bisher im wesentlichen gewesen war, mehr zu einer wirklichen Geschichte der sittlichen Lebensanschauungen zu gestalten, und demgemäß vor allem den Beziehungen der philosophischen Systeme zu den gleichzeitigen Kulturbewegungen nachzugehen. In dem dritten Abschnitt ist die Lehre vom Willen entsprechend den Fortschritten der letzten Jahre und der teilweisen Veränderung meiner eigenen Anschauungen auf diesem Gebiet umgestaltet worden, und infolgedessen haben auch die Untersuchungen über sittliche Motive, Zwecke und Normen mannigfache Veränderungen erfahren. In dem letzten Abschnitte endlich bin ich bemüht gewesen, die in den vorigen Auflagen nur allgemein gehaltenen Andeutungen über die praktischen Fragen des sittlichen Lebens durch eingehendere und bestimmtere Ausführungen zu ersetzen. Wenn die Erkenntnis der Wahrheit das Ziel ist, dem jede wissenschaftliche Arbeit, welchem Gebiet sie auch angehören mag, zustrebt, so verbindet sich dieses Streben für den Ethiker, wenn er seinem Gegenstande gerecht werden will, naturgemäß vor allem mit der Pflicht der Wahrheit gegen sich selbst und der rückhaltlosen Aufrichtigkeit in der Aussprache seiner Überzeugungen. Ich bin namentlich auch in den Ausführungen über das religiöse und das soziale Problem ernstlich bemüht gewesen, diese Pflicht zu erfüllen.

Leipzig, im September 1903.

Vorwort zur vierten Auflage.

Wenn die vierte Auflage dieses Werkes wiederum als eine teilweise umgearbeitete erscheint, so liegt dies, wie kaum bemerkt zu werden braucht, nicht darin begründet, daß der Standpunkt, von dem aus hier die ethischen Probleme behandelt sind, gegenüber dem der früheren Auflagen ein anderer geworden wäre, wohl aber darin, daß der hier gemachte Versuch, von den Tatsachen des sittlichen Lebens und der Entwicklung der sittlichen Lebensanschauungen ausgehend, die Prinzipien einer gleichzeitig empirischen und normativen Ethik zu gewinnen, selbstverständlich nicht an den Fortschritten der wissenschaftlichen Einzelgebiete vorübergehen darf, die sich mit dieser Aufgabe der Ethik berühren. Das ist eben, wie manchem vielleicht scheinen wird, der Nachteil, das ist aber auch, wie ich meinerseits glaube, der Vorzug, den eine Ethik der Tatsachen gegenüber einer rein spekulativen Ethik besitzt, daß auch sie an dem allgemeinen Fluß der Entwicklung teilnimmt, der nun einmal aller wissenschaftlichen Arbeit beschieden ist. Freilich wird man bei einem Gegenstand, der zwar, wie die Anschauungen über das sittliche Leben und die es beherrschenden Normen, unzweifelhaft ein Produkt geschichtlicher Entwicklung ist, aber vermöge der allgemeinen Bedingungen, unter denen er steht, nur in verhältnismäßig großen Abständen tiefer greifende Veränderungen erfährt, nicht erwarten dürfen, daß eine einmal auf Grund reiflicher Erwägungen gefaßte theoretische Überzeugung ähnlich sich im Laufe eines Menschenlebens verändere, wie etwa in der Naturwissenschaft neue Entdeckungen plötzlich den Standpunkt bisheriger Beurteilung der Tatsachen völlig verschieben können. Solche Entdeckungen lassen sich eben im Gebiet des sittlichen Lebens nicht von einem Tag zum anderen machen, sondern, wenn auch die Meinung, daß es hier überhaupt keine Entwicklung gebe, ein Irrtum ist, so sind doch

Umwälzungen, deren Einfluß etwa dem einer neu gefundenen physikalischen Gesetzmäßigkeit zu vergleichen wäre, selbst da, wo sie in großen historischen Katastrophen scheinbar plötzlich zutage treten, in den ethischen Anschauungen, die den Ereignissen des wirklichen Lebens voraus ihre Schatten werfen, in der Regel lange schon vorbereitet. Dennoch kann auch die Ethik, und sie kann selbst da, wo sie sich dem Wechsel der Tagesmeinungen so fern wie möglich hält, aus den Aufschlüssen lernen, die Völkerkunde und Geschichte über die Erscheinungen des sittlichen Lebens der Gegenwart wie der Vergangenheit gewinnen, und diese Aufschlüsse sind natürlich keineswegs an das langsame Tempo gebunden, in dem sich der Strom des sittlichen Lebens selbst bewegt, sondern auch hier kann uns jeder Tag neue Erkenntnisse zuführen, die zwar nimmermehr die Grundlagen unserer eigenen sittlichen Überzeugungen verändern können, wohl aber die Anschauungen darüber, wie sich diese entwickelt haben; und in diesem Sinne werden, da die Art, wie die Dinge geworden sind, auch auf das Licht werfen, was sie sind, davon selbst die theoretischen Grundfragen der Ethik nicht unberührt bleiben. So hat denn die vorliegende Auflage dieses Werkes vor allem nicht umhin gekonnt, die Ergebnisse zu berücksichtigen, zu welchen die neuere Völkerpsychologie im Gebiet der Sitte, des mythologischen und religiösen Denkens gelangt ist, oder, wo diese Ergebnisse noch umstrittene sein sollten, zu den schwebenden Fragen Stellung zu nehmen. Demnach hat namentlich der erste Abschnitt einige eingreifendere Umarbeitungen erfahren. Wenn ich mir dabei über das Verhältnis, in welchem die neueren Ergebnisse über die wichtigen Fragen des Verhältnisses von Sitte und Religion, von Religion und Mythos, über die Anfänge von Familie und Gesellschaft u. a. zu den in dieser Ethik vertretenen allgemeinen Anschauungen stehen, ein Urteil erlauben darf, so glaube ich wohl aussprechen zu dürfen, daß hier wohl einzelnes berichtigt, noch mehr aber manches, was früher nur vermutungsweise ausgeführt werden konnte, bestätigt und ergänzt wird.

Im Hinblick auf diese notwendig gewordenen Ergänzungen hat sich der Verfasser im Einverständnis mit der Verlagshandlung entschlossen, das Werk, statt, wie früher, in zwei, nunmehr in drei Bänden erscheinen zu lassen, indem der frühere erste Band in zwei Bände zerlegt und dadurch zugleich der Umfang der einzelnen Bände ein gleichmäßiger wird. Demnach behandelt der erste Band „die Tatsachen des sittlichen Lebens“, der zweite „die Entwicklung der

sittlichen Weltanschauungen“, in dem dritten sollen die beiden Abschnitte über „die Prinzipien der Sittlichkeit“ und „die sittlichen Lebensgebiete“ zusammengefaßt werden. Zur Erleichterung der Benutzung ist diesmal außerdem jeder Band mit einem Register versehen worden, für dessen mit gewohnter Sorgfalt unternommene Ausarbeitung der Verfasser wieder Herrn Dr. Hans Lindau zu besonderem Dank verpflichtet ist.

Leipzig, im Januar 1912.

W. Wundt.

Inhalt des ersten Bandes.

| | |
|---|-------|
| Einleitung. | Seite |
| 1. Die Ethik als Normwissenschaft | 1 |
| 2. Die Methoden der Ethik | 9 |
| 3. Die Aufgaben der Ethik | 16 |

Erster Abschnitt.

Die Tatsachen des sittlichen Lebens.

Erstes Kapitel. Die Sprache und die sittlichen Vorstellungen.

| | |
|---|----|
| 1. Der Allgemeinbegriff des Sittlichen | 20 |
| a. Geschichte der Wörter: ethisch, moralisch, sittlich | 20 |
| b. Gut und Böse | 24 |
| 2. Die Entwicklung der sittlichen Einzelbegriffe | 28 |
| a. Die Lösung der ethischen Begriffe von ihrem Substrat | 28 |
| b. Die Vertiefung der sittlichen Anschauungen | 33 |
| c. Die Allgemeingültigkeit der sittlichen Vorstellungen | 39 |

Zweites Kapitel. Die Religion und die Sittlichkeit.

| | |
|--|-----|
| 1. Mythos und Religion | 41 |
| a. Die autonome, metaphysische und ethische Auffassung der Religion | 41 |
| b. Die religiösen Bestandteile des Mythos | 46 |
| c. Das Verhältnis des Religiösen zum Sittlichen im Mythos | 53 |
| d. Die unsittlichen Elemente des Mythos | 58 |
| e. Die psychologische Entwicklung des Mythos | 63 |
| 2. Die Götter als sittliche Ideale | 68 |
| a. Der Ahnenkultus | 68 |
| b. Der anthropomorphische Naturmythos | 73 |
| c. Der Heroenkultus | 79 |
| d. Das Ideal der ethischen Religionen | 84 |
| 3. Die Religion und die sittliche Weltordnung | 87 |
| a. Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode | 87 |
| b. Die Entwicklung der Vergeltungsvorstellungen in den Naturreligionen | 91 |
| c. Der Einfluß der Philosophie auf die Vergeltungsvorstellungen | 97 |
| d. Die Idee der sittlichen Weltordnung | 100 |
| e. Die Sittengesetze als religiöse Gebote | 103 |

Drittes Kapitel. Die Sitte und das sittliche Leben.

| | |
|--|-----|
| 1. Die allgemeinen Eigenschaften der Sitte | 108 |
| a. Instinkt und Sitte | 108 |
| b. Der religiöse Ursprung der Sitte | 114 |
| c. Die Zweckmetamorphosen der Sitte | 118 |
| d. Das Verhältnis der Sitte zum Recht und zur Sittlichkeit | 128 |

| | Seite |
|---|-------|
| e. Das Verhältnis der Sitte zur Gewohnheit und zum Brauche | 131 |
| f. Die Systematik der Sitte | 138 |
| 2. Die individuellen Lebensformen | 142 |
| a. Die Nahrung | 142 |
| b. Die Wohnung | 148 |
| c. Die Kleidung | 152 |
| d. Die Arbeit | 161 |
| 3. Die Verkehrsformen | 165 |
| a. Der Arbeitsverkehr | 165 |
| b. Das Spiel | 176 |
| c. Das gesittete Benehmen: die persönliche Haltung | 182 |
| d. Die Umgangsformen: der Gruß | 184 |
| e. Die ethische Bedeutung der Umgangsformen | 188 |
| 4. Die Gesellschaftsformen | 193 |
| a. Die primitive Monogamie und ihre Weiterbildungen | 193 |
| b. Die Hypothese des ehelosen Naturzustandes | 197 |
| c. Die Stammesgliederung | 200 |
| d. Mutter- und Vaterrecht | 207 |
| e. Die Familie als sittliche Lebensgemeinschaft | 212 |
| f. Die Entwicklung der Sympathie- und Pietätsgefühle | 216 |
| g. Der Staat und der Stammesverband | 219 |
| h. Die Entwicklung der Staatsformen | 224 |
| i. Die Gefühle der Volks- und Staatsgemeinschaft | 227 |
| k. Die Entstehung der Rechtsordnung | 233 |
| l. Die Strafgewalt des Staates | 236 |
| m. Die Entstehung neuer Rechtsgebiete | 239 |
| n. Die ethische Bedeutung der Rechtsordnung | 241 |
| 5. Die humanen Lebensformen | 244 |
| a. Die allgemeine Entwicklung der Humanitätsgefühle | 244 |
| b. Die Freundschaft | 246 |
| c. Die Gastfreundschaft | 248 |
| d. Die Wohltätigkeit | 251 |
| Viertes Kapitel. Die Natur- und Kulturbedingungen der sittlichen Entwicklung. | |
| 1. Der Mensch und die Natur | 254 |
| a. Die natürlichen Lebensbedingungen | 254 |
| b. Die allgemeine Entwicklung des Naturgefühls | 257 |
| c. Das mythologische Naturgefühl | 259 |
| d. Das ästhetische Naturgefühl | 261 |
| 2. Die Kultur und die Sittlichkeit | 265 |
| a. Der Begriff der Kultur | 265 |
| b. Die Regelung des Besitzes | 266 |
| c. Die Erfindung der Werkzeuge | 269 |
| d. Die Vervollkommnung der Verkehrsmittel | 271 |
| e. Die geistige Kultur | 273 |
| f. Die sittlichen Vorteile und Nachteile der Kultur | 275 |
| 3. Allgemeine Ergebnisse | 277 |
| a. Die psychischen Elemente des Sittlichen | 277 |
| b. Die psychologischen Gesetze der sittlichen Entwicklung | 283 |
| 4. Das sittliche Leben und die sittlichen Weltanschauungen | 286 |
| Register | 291 |

Einleitung.

1. Die Ethik als Normwissenschaft.

In der Bearbeitung wissenschaftlicher Aufgaben sind seit langer Zeit zwei voneinander abweichende Standpunkte der Betrachtung zur Geltung gekommen; der *explikative* und der *normative*. Jener hat die Gegenstände in bezug auf ihr tatsächliches Verhalten im Auge, das er durch die Verknüpfung des innerlich Verwandten oder des nach äußeren Merkmalen Zusammengehörigen dem Verständnis näher zu bringen sucht. Dieser betrachtet die Objekte mit Rücksicht auf bestimmte Regeln, die an ihnen zum Ausdruck gelangen, und die er zugleich als Forderungen jedem einzelnen Objekte gegenüber zur Anwendung bringt. Dort gelten daher alle Tatsachen an sich als gleichwertige; hier werden sie geflissentlich einer Wertschätzung unterworfen, indem man entweder von dem abstrahiert, was den aufgestellten Regeln widerstreitet, oder letzteres ausdrücklich als ein normwidriges dem normalen, die Regel bestätigenden Verhalten gegenüberstellt.

Die Teilung der wissenschaftlichen Arbeiten hat es mit sich geführt, daß diese verschiedenen Standpunkte an verschiedene Wissenschaften verteilt wurden. So rechnet man die gesamte Naturwissenschaft, die Psychologie, die Geschichte zu den *explikativen*, die Logik, die Grammatik, die Ästhetik, die Ethik und teilweise die Politik und die Rechtswissenschaft zu den *normativen* Disziplinen. Da es sich aber hierbei nicht um Unterschiede handelt, die den Gegenständen selbst zukommen, sondern um verschiedene Gesichtspunkte, die wir unter Umständen auf ein und dasselbe Objekt anwenden können, so ist es begreiflich, daß sich jene Scheidung nirgends als eine prinzipielle festhalten läßt. So ist in die Naturwissenschaft der Begriff der Norm in der Form des Naturgesetzes eingedrungen, als einer Abart des Normbegriffs, von dem ursprünglichen insofern ab-

weichend, als das Naturgesetz die Vernachlässigung widerstreitender Tatsachen nur unter dem Vorbehalte gestattet, daß diese ihrerseits bestimmten Normen untergeordnet werden. Während dieser Vorbehalt den Maßstab verschiedener Wertschätzung beseitigt, hat demnach die Naturwissenschaft gleichzeitig dem Begriff der Norm durch die Aufnahme des Merkmals der Allgemeingültigkeit eine größere Strenge verliehen.

Der Naturwissenschaft sind Psychologie und Geschichte in der Aufnahme des gleichen Begriffs gefolgt. Mag die Nachweisung von Gesetzen des geistigen Geschehens eine schwierigere, der Charakter dieser Gesetze ein von dem der Naturgesetze abweichender sein, so liegt doch in der Allgemeingültigkeit, die das Kausalprinzip für unser Erkennen beansprucht, ein niemals ruhender Antrieb, das Reich der geistigen Tatsachen ebenfalls der Herrschaft von Gesetzen zu unterwerfen. Wenn man sich manchmal noch heute gegen diese Forderung sträubt, so liegt der Grund davon meist nur in der irrigen Meinung, es könne sich hier um eine direkte Übertragung des Begriffs der Naturkausalität oder sogar einzelner Naturgesetze auf das geistige Gebiet handeln, während in Wahrheit das letztere den Normbegriff selbständig entwickelt und demnach auch in seiner Anwendung nur den eigenen Bedürfnissen zu folgen hat. Wiederum gewinnt aber hier der Begriff durch seinen Übergang in ein Gesetz des Geschehens extensiv an Strenge, indes er intensiv jenes Moment der Wertschätzung einbüßt, das an eine Auswahl zwischen verschiedenen Tatsachen gebunden ist. Eine ursprünglich normative Wissenschaft wie die Logik ist streng in der Beschränkung: sie verneint, was der Norm widerstreitet; eine mit dem übertragenen Normbegriff operierende, ursprünglich betrachtende Wissenschaft ist streng in der Verallgemeinerung: sie fordert, daß im Prinzip jeder Tatbestand bestimmten Normen sich füge. Darum kann jene von Anfang an einen exakten Charakter besitzen; diese kann ihn nur durch eine allmähliche Entwicklung erwerben.

Wie der Begriff der Norm in die explikativen Wissenschaften übergeht, so wird nun aber nicht minder der betrachtende Standpunkt allmählich auf die Aufgaben ausgedehnt, die von Anfang an normativen Disziplinen zugezählt worden sind. Alle jene Regeln, zu deren Formulierung Logik, Grammatik, Ethik, Ästhetik gelangen, gründen sich auf Tatsachen; sie bedürfen zu ihrer Feststellung einer vorangehenden Betrachtung dieser Tatsache, und da die Normen selbst den Charakter von Verallgemeinerungen aus

solchen besitzen, so wird das Merkmal der Wertschätzung, das ihnen eigen ist, überall erst dann in die richtige Beleuchtung gerückt, wenn man es in seinem Zusammenhange mit den Tatsachen betrachtet. Darum ist an sich auch hier der explikative Standpunkt der frühere, zunächst gebotene; und wenn es ihm auf manchen Gebieten erst spät gelingt, gegen die normative Behandlung durchzudringen, so verbirgt sich unter der letzteren zumeist nur eine tatsächliche Prüfung, die allzu früh fertig geworden ist, und die mit einigen ursprünglichen und dürftigen Abstraktionen für alle Zeit glaubt auskommen zu können, statt anzuerkennen, daß die nie rastende wissenschaftliche Erfahrung auch den normativen Disziplinen teils neues Material für die Erkenntnis der Bedeutung und des Inhalts ihrer Normen zuführt, teils aber diesen Inhalt selber bestimmt.

Auf diese Weise rückt die Ausdehnung des explikativen Standpunktes mehr und mehr den Normbegriff in eine neue Beleuchtung. Denn sie drängt dazu, den Gesichtspunkt des nie rastenden Fortschritts menschlicher Erkenntnis auch auf ihn anzuwenden. Jede Zeit ist geneigt, die Normen des Denkens und Handelns, die sie als die richtigen erkannt zu haben glaubt, als unveränderliche, nie zu erschütternde Wahrheiten anzusehen. Diese Auffassung, ursprünglich aus dem Glauben an die bindende Macht göttlicher Gebote herausgewachsen, hat vor allem in derjenigen Normwissenschaft, die durch alte Bande auf das engste an religiöse Ideen geknüpft ist, in der Ethik, ihre bleibendsten Wirkungen zurückgelassen, so sehr, daß man beinahe eines Attentats auf das sittliche Leben selber verdächtig erscheint, wenn man dieses von Philosophen und Nichtphilosophen angenommene Dogma von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Sittengesetze zu bezweifeln wagt. Und doch, wer möchte behaupten, daß wir uns noch heute an die gleichen sittlichen Normen gebunden glauben, wie sie der homerischen Welt als zwingend galten, oder auch nur an jene, die dereinst die urchristliche Gemeinde oder die das katholische Mittelalter zur Richtschnur ihres Handelns nahmen? Gewiß, zwischen unseren sittlichen Überzeugungen und denen vergangener Zeiten besteht kein unüberbrückbarer Gegensatz, sondern beide sind verbunden durch eine kontinuierliche Entwicklung. Doch diese Entwicklung schließt zugleich ein, daß die Dinge nicht ewig die gleichen bleiben, und daß sie niemals völlig unverändert wiederkehren. Wer aber fürchten sollte, daß damit die Normen selbst in den Abgrund des Nichtseins und des Nichtwissens versinken, der

mag sich der Zuversicht getrösten, die wir gerade aus dem im Wechsel Bleibenden und aus dem in der Stetigkeit der Entwicklung sich Vollendenden mit besserem Grunde schöpfen dürfen als aus dem der Geschichte wie der Natur des Menschen widerstreitenden Glauben an eine starre Konstanz der Gesetze seines Denkens und Tuns. Die Analogie mit den theoretischen Gebieten, über die der Normbegriff seine Herrschaft ausgedehnt hat, darf hier um so mehr als Wegweiser dienen, weil in diesem Fall praktische Vorurteile und überkommene Glaubensüberzeugungen einer unbefangenen Beurteilung weniger im Wege stehen. Als Isaak Newton seine drei großen „*Leges naturae*“ formulierte, da galten ihm und der folgenden Zeit diese Gesetze als die Grundsteine einer unveränderlichen göttlichen Weltordnung. Und gewiß, in der allgemeinen Richtung, die sie unserem begreifenden Verständnis der Weltordnung anwiesen, hat sich seitdem nichts geändert. Aber den Gesetzen selbst pflegt die heutige Physik doch einen einigermaßen abweichenden Ausdruck zu geben, und sie hält es für nötig, sie durch andere, nicht minder wichtige Bestimmungen zu ergänzen. Wer möchte aber darum behaupten, daß die in jenen ersten Umrisen geschilderte Ordnung der Natur nicht mehr gelte? Nicht anders hat Aristoteles in seiner Logik die Gesetze des menschlichen Denkens nach einer gewissen Richtung endgültig festgesetzt. Dennoch wird schwerlich jemand der Meinung sein, mit der aristotelischen Subsumtionstechnik der Begriffe seien die Normen erschöpft, die das wissenschaftliche Denken als verbindlich anerkennt. Von den Naturgesetzen unterscheiden sich aber die Normen unseres Denkens und Handelns vor allem dadurch, daß sie schon um deswillen nicht absolut unveränderliche Forderungen sein können, weil jene Stabilität, die den Ordnungen der Natur immerhin innerhalb weiterer Grenzen zukommt, hier dem Objekt selbst mangelt. Menschliches Denken und menschliches Handeln sind in einem fortwährenden Fluß der Entwicklung begriffen. Auch Logik und Ethik, diese beiden ursprünglichen Normwissenschaften, können daher nicht mehr tun, als auf der jeweiligen Stufe dieser Entwicklung aus ihr selbst die Normen zu abstrahieren, die bis dahin zur Wirkung gelangt sind, und günstigenfalls aus der bisherigen auf die zunächst bevorstehende Weiterentwicklung zu schließen — ein Gesichtspunkt, den vor allem die Ethik, als die praktische Normwissenschaft, zu beherzigen hat. Damit soll freilich wiederum nicht gesagt sein, daß die Normen selbst bloß subjektive und darum ewig veränderliche Gebilde seien. Vielmehr, was von

der Naturordnung gilt, daß sie eben wegen ihrer Gesetzmäßigkeit objektiv als eine unwandelbar gegebene von uns vorausgesetzt werden muß, das gilt auch hier, nur mit dem Unterschied, daß das Objekt selbst, das menschliche Handeln, in diesem Fall kein gegebenes, sondern ein werdendes, ein fortwährend unter neuen Bedingungen und darum in neuen Gestaltungen sich entwickelndes ist. Diese Bedeutung hat es, wenn wir die sittliche Weltordnung der Naturordnung gegenüberstellen. Hier wie dort ist unsere Erkenntnis der Dinge nie eine fertige, sondern eine ewig werdende. Außerdem aber ist die sittliche Weltordnung selbst eine ewig werdende, nie vollendete.

Nicht das subjektiv wie objektiv unzutreffende Merkmal der Unveränderlichkeit macht daher den Charakter der eigentlichen Normwissenschaft aus, sondern das andere, daß die Tatsachen einer Wertschätzung unterliegen und einer Stufenreihe von Wertgraden sich einordnen. Die Grundlage dieser Wertunterscheidung bildet aber der Gegensatz des Normgemäßen und des Normwidrigen. Die explikative Betrachtung der Dinge kennt bloß ein Sein. Der Begriff der Norm verwandelt das Sein in ein Sollen. Demnach betrachtet auch die Naturlehre jede Tatsache als ein Seiendes, auf das aber, insofern es von einem Naturgesetze abhängt, zugleich der Gesichtspunkt des Sollens Anwendung findet. Aber da hier zwischen dem Sein und dem Sollen an sich kein dauernder Widerspruch möglich ist, so verwandelt sich damit stets zugleich das Sollen in ein Müssen. Mit dem Hinwegfallen des Werturteils wird die Unterscheidung zwischen den Tatsachen, die der Norm folgen, und denjenigen, die ihr widersprechen, aufgehoben.

Ogleich daher die Allgemeingültigkeit des rein betrachtenden Standpunktes für alle Gebiete menschlicher Erkenntnis feststeht, so bleibt doch jene Wertbeurteilung ebenfalls eine Tatsache, die, wo sie vorhanden, nicht übersehen werden darf. Als Bedingung solcher Werturteile erweist sich nun stets das Dasein eines freien menschlichen Willens. Unter diesem verstehen wir aber hier kein metaphysisches Vermögen, sondern lediglich die empirisch gegebene Fähigkeit einer Wahl zwischen verschiedenen möglichen Handlungen. Nur wo diese Fähigkeit existiert, können Befolgung und Nichtbefolgung bestimmter Normen voneinander und kann daher der Begriff des Sollens von dem des Seins unterschieden werden. Da die Wahl den Handlungen, die aus ihr entspringen, vorausgeht, so kann nur ihr gegenüber die Norm den wahren Charakter eines Befehls

besitzen, als einer Regel, die sich nicht auf die Beurteilung bereits gegebener Tatsachen, sondern auf die Hervorbringung zukünftiger bezieht. Jede Norm ist daher ursprünglich eine Willensregel, und als solche ist sie zunächst eine Vorschrift für die bevorstehende und noch der Wahl unterliegende Tat, und damit zugleich eine Vorschrift für die Beurteilung der bereits geschehenen Handlungen.

Dieser Konnex mit dem menschlichen Willen bringt es mit sich, daß jener Begriff des Gesetzes, dessen sich die explikativen Wissenschaften bedienen, von dem Normbegriff, aus dem er entsprang, um so weiter entfernt ist, je weniger die Tatsachen selbst den Charakter von Willkürhandlungen an sich tragen, oder je weniger sie mit solchen untermenget sind. Darum hat sich in dem Naturgesetz der Normbegriff am meisten seinem Ursprung entfremdet, während schon bei psychologischen und historischen Gesetzen das Nebeneinanderwirken der Naturbestimmtheit des Geistes und des Einflusses freier Willenstätigkeit deutlich bemerkbar wird. Hier ist es darum häufig nur noch der Gesichtspunkt der Betrachtung, der den Psychologen von dem Logiker und Ethiker, oder der den Historiker von dem praktischen Moralisten und Politiker trennt.

Aus dem nämlichen Grunde ist der normative Charakter der einzelnen Normwissenschaften keineswegs ein gleichwertiger. So faßt die Grammatik in den grammatischen Regeln oder Sprachgesetzen gewisse regelmäßige Spracherscheinungen zusammen, die, unter bestimmten physiologischen und psychologischen Bedingungen entstanden, unter der Konkurrenz anderer Bedingungen ähnlichen Ursprungs ausbleiben können, ohne daß die dann entstehenden Ausnahmen darum als falsch oder sprachwidrig anzusehen sind*). Über allen grammatischen Regeln schwebt nur eines als Norm: das sind die logischen Gesetze des Denkens, die, allen Sprachen gemeinsam, in den verschiedensten sprachlichen Formen ihren Ausdruck finden können. Im eigentlichen Sinne normativ sind darum hier nur die logischen Elemente der Grammatik, die freilich in der Grammatik selbst, gegenüber dem überwiegend durch wechselnde psychologische Bedingungen verursachten Aufbau der Sprache, einen fast verschwindenden Raum einnehmen.

In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem Objekt der Rechtswissenschaft, mit den Rechtsnormen. Hier behalten wir zwar den

*) Vgl. Logik, 3. Aufl., III, S. 134 ff., sowie den Aufsatz über den Begriff des Gesetzes und die Frage der Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze, Philos. Studien, III, S. 195.

Ausdruck der Norm bei, weil diese Normen, welches auch ihr Ursprung sei, praktisch als bindende Vorschriften gehandhabt werden. Gleichwohl scheiden auch sie sich deutlich in solche Satzungen, die von mehr wechselnder Art sind und in den geschichtlich entstandenen besonderen Bedingungen einer Rechtsgemeinschaft ihre Quelle haben, und in andere, denen wir unabhängig von solchen besonderen Ursachen eine verpflichtende Kraft beilegen, weil sie aus der allgemeinen sittlichen Anlage der menschlichen Natur entsprungen sind. Welches aber immer das Verhältnis dieser beiden Arten von Rechtsnormen zueinander sein möge, jedenfalls gestehen wir den letztgenannten, die auf bestimmten ethischen Normen beruhen, allein einen allgemeingültigen Wert zu.

Entsprechend, nur vermöge der vielseitigen Beziehungen des Gebietes verwickelter, gestalten sich die Bedingungen bei der Ästhetik. Auch hier sondert sich zunächst, wie bei dem Rechte, ein Vergänglicheres, von historischen Einflüssen der Mode und Sitte Abhängiges, von einem Bleibenderen, dem wir geneigt sind, einen absoluten Wert beizumessen. Doch den vielverzweigten Wurzeln des ästhetischen Gefühls gemäß scheiden sich dann diese Regeln, die allein die Bedeutung eigentlicher Normen besitzen, wieder nach zwei Richtungen, die bei der einzelnen Anwendung auf das innigste sich verweben. Auf der einen Seite ist das ästhetische Wohlgefallen gebunden an gewisse Prinzipien der Zweckmäßigkeit, in deren Auffindung und Anwendung sich unser logisches Denken betätigt. Auf der anderen Seite — und daraus entspringt vor allem der Einfluß des Ästhetischen auf das Gefühlsleben — erweckt das Schöne die mannigfachsten Formen ethischer Affekte, auf deren Spannung und Lösung alle höheren Formen ästhetischer Wirkung beruhen.

So erweisen sich Logik und Ethik schließlich als die eigentlichen Normwissenschaften. Alle übrigen haben von der einen oder anderen oder von beiden zusammen ihren normativen Charakter entlehnt. Dabei kann es nun leicht geschehen, daß sie den Begriff der Norm auch auf solche Regeln übertragen, die an sich einen derartigen Wert nicht besitzen, aber infolge ihrer Verbindung mit den wirklichen logischen und ethischen Normen in der Beurteilung mit diesen zusammenfließen. Alle jene einzelnen Gebiete sind daher insofern den beiden allgemeinen Normwissenschaften untergeordnet, als der Wert und die Allgemeingültigkeit der spezielleren Normen stets nach ihrer Übereinstimmung mit den logischen und ethischen Prinzipien sich richtet.

In dieser Bedeutung regulativer Disziplinen erstrecken sich Logik und Ethik über den gesamten Umfang unseres Erkennens. Die Logik bildet die normative Basis der theoretischen, die Ethik diejenige der praktischen Wissenschaften. Theoretisch ist aber die wissenschaftliche Untersuchung überall da, wo es sich um die Erforschung des tatsächlichen Zusammenhangs des Gegebenen handelt; praktisch nennen wir sie, sobald sie sich mit menschlichen Willenshandlungen und den geistigen Schöpfungen, die aus solchen hervorgehen, beschäftigt. Demnach berührt sich diese Begrenzung mit der Unterscheidung des explikativen und des normativen Standpunktes, obgleich sie nicht ganz mit ihr zusammenfällt. Die theoretische Betrachtung bezieht sich überall auf das Sein, und sie ist deshalb die allgemeinere, die auch das Praktische mit umfaßt; dieses dagegen beschränkt sich auf dasjenige Sein, das zugleich dem Gesichtspunkt des Sollens unterstellt wird. Hiervon abgesehen ist jedoch das Praktische einerseits ein weiteres Gebiet als das Normative, da die praktischen Disziplinen den außerhalb der Normen und ihrer Anwendungen gelegenen Bedingungen und Wirkungen der freien Willenstätigkeit nicht minder wie den Normen selbst ihre Aufmerksamkeit zu schenken haben; und es ist anderseits ein engeres, weil sich der Begriff des Praktischen auf die äußere Willenshandlung, deren Ursache und Effekte beschränkt. So erklärt es sich, daß namentlich die eine der beiden normativen Grundwissenschaften, die Logik, zugleich eine in eminentem Sinne theoretische Wissenschaft ist.

Im Zusammenhang damit hat nun auch der Begriff der Norm in Logik und Ethik mit Rücksicht auf seine Anwendungen eine wesentlich abweichende Bedeutung. Die Normen der Logik beziehen sich auf alles, was uns in der Anschauung oder in Begriffen, die wir von der Anschauung ausgehend entwickeln, gegeben sein kann. Bei ihrer Anwendung findet keinerlei Werturteil über die Objekte des logischen Denkens statt; wohl aber kann dieses selbst oder das denkende Subjekt mit Rücksicht auf seine Denktätigkeit einer solchen Beurteilung unterworfen werden. Die Normen der Ethik beziehen sich dagegen unmittelbar auf freie Willenshandlungen denkender Subjekte, und auf Objekte nur insofern, als sie solchen Willenshandlungen ihren Ursprung verdanken. Hier ist daher das handelnde Subjekt zugleich das Objekt, das den Gegenstand unserer Wertbeurteilung abgibt. Demnach ist ersichtlich, daß das Subjekt des logischen Denkens eben nur darum zum Beziehungspunkt einer

Wertschätzung gemacht werden kann, weil es zugleich ethisches Objekt ist und daher das logische Denken als freie Betätigung des Willens dem Gesichtspunkt des sittlichen Handelns sich unterordnet. Insofern die Logik neben anderen Aufgaben diejenige verfolgt, die Kriterien des richtigen Denkens zu entwickeln und damit dessen Wert an das Licht zu stellen, kann sie dann auch eine Ethik des Denkens genannt werden. Nicht die gleiche Bedeutung hat aber für Logik und Ethik der Begriff des Sollens. Für die Ethik liegen die Motive dieses Begriffs unmittelbar in den Gegenständen ihrer Betrachtung; der Logik entspringt er erst, wenn das Verfahren, das sie selbst bei der Untersuchung der Gegenstände anwendet, unter den Gesichtspunkt eines der Wertbeurteilung unterworfenen, also ethischen Handelns tritt. So ist das Sittliche die letzte Quelle des Normbegriffs, und die Ethik ist die ursprüngliche Normwissenschaft. Von ihr aus hat sich dieser Begriff auf zwei Wegen über alle Teile des menschlichen Wissens ausgebreitet. Auf dem einen, seinem ursprünglichen Bereich näherliegenden, hat er sich die Gebiete unterworfen, die, wie vor allen die Logik, in ihrer subjektiven Entstehungsweise aus Willenshandlungen den sittlichen Tatsachen verwandt sind. Auf dem anderen, weiter abführenden, ist er in jenen Begriff einer überall waltenden Gesetzmäßigkeit übergegangen, den unser Denken auf alle ihm in äußerer oder innerer Erfahrung gegebenen Gegenstände anwendet. Es ist leicht zu sehen, daß die erste dieser Umgestaltungen die zweite vorbereiten mußte. Denn in der Forderung einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Seins überträgt das logische Denken seinen eigenen normativen Charakter auf seine Gegenstände. Nun würde sich zwar dieser normative Charakter des Logischen niemals ohne die entsprechende Konstanz und Gesetzmäßigkeit der Objekte entwickeln können. Aber da eine solche für uns erst vorhanden ist, wenn sie von unserem Denken erfaßt wird, so bleibt in der Reihenfolge der Bedingungen dem letzteren ebenso der Vorrang, wie es sich seinerseits wieder dem ethischen Normbegriffe unterordnet.

2. Die Methoden der Ethik.

Die frühzeitig eingetretene Erkenntnis des normativen Charakters der Ethik hat auf die Entwicklung ihrer Methoden nicht günstig eingewirkt. Denn es wurde dadurch die Voraussetzung nahegelegt, daß sie auch hinsichtlich des Ursprungs und der Anwendung ihrer

Prinzipien der normativen Erkenntniswissenschaft, der Logik, verwandt sei. Mochte immerhin diese Voraussetzung an sich keinen Irrtum enthalten, so führte sie doch durch die Vermengung mit den über das Wesen der logischen Normen geltenden Anschauungen auf Abwege, die auf ethischem Gebiet ungleich tiefergreifende Folgen herbeiführten.

Im Prinzip nämlich wird eine unbefangene Betrachtung allerdings für die logischen Gesetze keine anderen Bedingungen als für die ethischen zugestehen, da es auf beiden Gebieten keine Form ohne einen Inhalt geben kann, so daß hier wie dort die abstrakten Normen nur Erzeugnisse des Denkens sind, die sich infolge der Wechselwirkung desselben mit einem mannigfaltigen Erfahrungsinhalt entwickeln. Für die Logik wie für die Ethik gilt daher gleicherweise der Satz, daß die Gesetze, die unsere Auffassung der Objekte beherrschen, immer auch Gesetze der Objekte selbst sind, und daß die realen Beziehungen der Dinge notwendig als übereinstimmend mit den Prinzipien unserer Ordnung und Verbindung der Dinge vorausgesetzt werden müssen. Doch niemals kann diese Übereinstimmung als eine der tatsächlichen Wechselwirkung des Denkens und der Erfahrung vorausgehende angenommen werden, sondern sie kann immer nur in dieser Wechselwirkung selbst sich betätigen. So wenig es Erfahrungsgegenstände gibt ohne ein denkendes Subjekt, ebensowenig ist das letztere ohne die ersteren möglich.

Abgesehen von dieser allgemeinen Verwandtschaft begegnen nun aber Logik und Ethik sehr verschiedenen Bedingungen ihrer Entwicklung. Die Objekte, deren die Denkgesetze zu ihren allgemeinsten Betätigungen bedürfen, sind eminent einfacher Natur; diese Gesetze selbst beziehen sich auf einfachste Beziehungen der Anschauung, die an jedem beliebigen Anschauungsinhalte unmittelbar uns entgegentreten. Die ethischen Gesetze dagegen führen mitten hinein in die verwickelten Verkettungen unserer Willenshandlungen. Während die logischen Grundsätze der Identität und des Widerspruchs oder die ihnen entsprechenden einzelnen Verhältnisse der völligen und teilweisen Deckung der Begriffe, der Unterordnung und Abhängigkeit überall, wo wir den Objekten denkend gegenüber treten, sich in zwingenden Anwendungen verwirklicht zeigen, setzen auch die primitivsten sittlichen Urteile komplexe Motive des Willens voraus, die ebensowohl mit den individuellen Eigenschaften des Bewußtseins wie mit den Bedingungen, die das gemeinsame Leben der Menschen mit sich führt, in Beziehung stehen. So

nahe unter diesen Umständen der Logik die Annahme lag, daß die Denkgesetze ein ursprünglicher, aller Erfahrung vorausgehender Besitz des Geistes seien, der nur in seinen verwickelteren Betätigungen und Entfaltungen dem Einfluß äußerer Anregungen unterworfen sei: der Ethik an sich wäre eine solche Voraussetzung sicherlich so ferne wie möglich geblieben. Aber der auch für sie maßgebende Begriff der Norm unterwarf sie um so mehr der nämlichen Betrachtungsweise, als jener Charakter des Befehls, den jede Norm zukünftigen Handlungen gegenüber besitzt, den ethischen Normen vermöge ihrer Beziehung auf die praktische Willenstätigkeit vorzugsweise zukommt. Da praktisch der Befehl der Handlung, die sich nach ihm richtet, vorangehen muß, so liegt der Schluß nahe, daß auch theoretisch die Norm notwendig früher sei als ihre Anwendung. Darum hat man seit langer Zeit vielfach neben den logischen auch die sittlichen Gesetze als einen ursprünglichen Besitz des Geistes angesehen, der nicht in seinem eigentlichen Bestand, sondern höchstens in seinen Anwendungen sich entwickeln könne; oder man hat, da irgendein Ursprung doch, wie dem Geiste selbst, so auch jedem geistigen Inhalte zukommen muß, den Sittengesetzen eine übersinnliche Entstehung zugeschrieben, sie als das Band betrachtend, durch welches das empirische Dasein mit seinem ewigen Urquell zusammenhänge.

Freilich aber war es hier mehr noch als auf logischem Gebiete begreiflich, daß diese Anschauung nicht ohne Widerspruch blieb. Die Abhängigkeit von den empirischen Bedingungen des sittlichen Lebens lag zu deutlich vor Augen, als daß sich nicht von Anfang an der Versuch einer erfahrungsmäßigen Ableitung der ethischen Prinzipien der Voraussetzung ihrer Ursprünglichkeit hätte entgegenstellen müssen. In der älteren Ethik durchkreuzen sich zumeist beide Ansichten, da man sie im Sinne jenes platonisch-aristotelischen Gedankens, der überall die Erfahrung als ein äußeres Hilfsmittel anerkennt, das die in uns liegenden Begriffe zur Entwicklung bringe, als miteinander vereinbar betrachten mochte. In der neueren Ethik trennen sie sich mehr und mehr, und die von ihnen getragenen Bestrebungen treten einander feindselig gegenüber. In den Methoden der Ethik entsteht dadurch ein tiefgehender Zwiespalt. Denn sobald man die ethischen Normen als einen unabhängig von den wechselnden Bedingungen äußerer Einwirkung in uns liegenden festen Besitz betrachtet, kann diesem gegenüber die wissenschaftliche Aufgabe nur in einer Selbstbesinnung bestehen, welche die ursprünglich dunkeln

Ideen zur klaren Erkenntnis erhebt. Eine solche Selbstbesinnung bedarf aber notwendig bestimmter Voraussetzungen und Verfahrensweisen. Die ersteren werden hierbei der allgemeinen Weltanschauung entnommen, der die Auffassung des Sittlichen als ein wichtiger Bestandteil angehört. Von dem Charakter dieser Weltanschauung ist dann das logische oder dialektische Verfahren getragen, das den Begriff des Sittlichen zu entwickeln sucht. Werden dagegen die ethischen Gesetze als die Wirkungen der empirischen Bedingungen angesehen, unter denen sich das menschliche Handeln befindet, so können diese Gesetze ihrerseits nur der Erfahrung entnommen werden. Als das hauptsächlichste Werkzeug der ethischen Untersuchung erscheint dann die Beobachtung, mag man nun bei dieser vorzugsweise die innere Wahrnehmung der sittlichen Motive oder die äußere Feststellung der in Staat und Gesellschaft zur Herrschaft gelangten sittlichen Zwecke im Auge haben.

Die spekulative Methode, die den ersten dieser Wege einschlägt, erfreut sich des bestechenden Vorzugs, daß sie ein Werk aus einem Gusse zustande bringt, welches in den Bau eines weltumfassenden Systems harmonisch sich einfügt. Sie braucht nicht auf Beobachtungen zu warten, die vielleicht erst in einer ungewissen Zukunft möglich sind; sie braucht nicht vor zweideutigen Erfahrungen zweifelnd halt zu machen. Von einer bestimmten allgemeinen Idee erleuchtet, geht sie unverrückt auf ihr Ziel los. Aber freilich, sie erreicht dieses Ziel doch nur durch eine Selbsttäuschung, deren Folgen überall fühlbar werden, wo sie zur Anwendung ihrer Prinzipien übergeht. Der Macht der Erfahrung kann sich niemand entziehen. Wer sie auf dem geraden Wege vermeiden will, wird ihr auf Nebenwegen nicht entinnen; nur wird er, statt auf alle ihre Teile möglichst gleichmäßig sein Augenmerk zu richten, ein einzelnes Faktum herausgreifen, das aus irgendwelchen Ursachen gerade in seinem Gesichtsfelde liegt. In keinem Gebiet ist dieser Nachteil der spekulativen Methode so augenfällig wie in der Ethik, offenbar wegen des ungeheuren Reichtums empirischer Tatsachen, über den sie verfügt. Es gibt kein ethisches System dieser Richtung, das nicht irgendeine wahre und wichtige ethische Erfahrung zur Geltung bringt; aber man kann wohl sagen, daß es auch keines gibt, das sich nicht zahlreichen anderen ebenso wahren und zum Teil ebenso wichtigen Tatsachen verschließt und dadurch manchen Seiten des sittlichen Lebens nicht hinreichend gerecht wird. Der Umstand, daß auch die spekulative Ethik es stets als ihre Aufgabe betrachtet hat,

den ganzen Umkreis ethischer Erfahrung von den allgemeinen Prinzipien aus zu beleuchten, kann jenen Nachteil nicht verbessern. Denn ein anderes ist es, von einem zuvor gewählten Standpunkte aus Umschau zu halten, ein anderes, nach vorgenommener Prüfung des ganzen Gebietes den Standpunkt zu wählen.

Das letztere ist es nun, was die empirische Methode als ihre Aufgabe betrachtet. Gleichwohl bereitet jener Reichtum ethischer Tatsachen, der die spekulative Ethik beeinträchtigt, der empirischen Behandlung nicht geringere Schwierigkeiten. Auch bei ihr ist es in der Regel ein bestimmter Kreis von Erscheinungen, der ausschließlich oder doch vorwiegend Berücksichtigung findet. So kommt es, daß die empirische Methode zunächst wieder in zwei Richtungen sich spaltet: in die subjektive, welche die in der inneren Wahrnehmung sich bietenden Bedingungen unserer Willenshandlungen bevorzugt, und in die objektive, die von den in Gesellschaft und Geschichte gegebenen Erscheinungen ausgeht. Damit nicht genug kämpfen innerhalb jeder dieser Richtungen wieder verschiedenartige Standpunkte gegeneinander. Die subjektive Methode leidet unter der verbreiteten Einseitigkeit psychologischer Betrachtung, indem sie bald auf die Reflexion, bald auf die Gefühls motive des Handelns das Hauptgewicht legt. Die objektive Methode stützt sich, um nicht der erdrückenden Vielgestaltigkeit sittlicher Tatsachen zu erliegen, entweder auf die Geschichte der Sitte oder auf die allgemeine Kulturgeschichte, oder sie sucht die in den objektiven Rechtsbildungen zum Ausdruck gelangten Normen oder auch die in den Erscheinungen des wirtschaftlichen Verkehrs nachzuweisenden Beweggründe des Handelns für ihre Zwecke zu verwerthen. So entspringt aus der subjektiven Methode eine Reflexions- und eine Gefühlsethik, die untereinander wieder lebhaft im Streite liegen, und die objektive spaltet sich in eine anthropologische, historische, juristische, nationalökonomische Ethik, wobei es übrigens an Verbindungen dieser besonderen Richtungen nicht fehlt.

Nun ist es freilich leichter, gegenüber einer solchen Zersplitterung die Einheit und den Zusammenhang aller Arten ethischer Erfahrung zu betonen, als der Forderung nach einer gleichmäßigen Berücksichtigung derselben wirklich nachzukommen. Mag aber immerhin vermöge der unvermeidlichen Beschränkung des individuellen Gesichtskreises das einzelne Unternehmen mangelhaft bleiben, so wird doch verlangt werden müssen, daß man wenigstens die Frage erwäge, inwieweit die von einem speziellen Erfahrungsbereich

aus gezogenen Schlußfolgerungen einer Berichtigung oder Erweiterung durch die auf anderen Gebieten gesammelten Erfahrungen bedürfen. Je mehr diese selbst schon in ethischem Interesse verwertet sind, um so leichter wird es dann auch geschehen können, daß die Ethiker verschiedener Richtung, statt im Kampfe zu liegen, sich zu gemeinsamer Arbeit verbinden.

Was hier für die einzelnen Verzweigungen der empirischen Betrachtung gilt, das findet nun aber in gewisser Beziehung sogar auf deren Verhältnis zur spekulativen Ethik seine Anwendung. Selbst wenn nämlich alle jene Tatsachen, die uns subjektive und objektive Erfahrung zur Verfügung stellen, erschöpfend berücksichtigt sind, so ist damit doch an sich die wissenschaftliche Aufgabe der Ethik noch nicht erledigt. Denn diese Aufgabe besteht in der Feststellung der Prinzipien, auf welche die sittlichen Tatsachen zurückgeführt oder als deren besondere, durch das Zusammentreffen mit gewissen äußeren Bedingungen bestimmte Anwendungen sie betrachtet werden. Nun glauben freilich zumeist die Vertreter der empirischen Methode, mittels der letzteren selbst jene Prinzipien finden zu können, indem sie es als ausgemacht ansehen, daß diese psychologischer Art, also durch die unmittelbare innere Erfahrung zu ermitteln seien. So kommt es, daß die subjektive empirische Methode stets ein Übergewicht über die objektive behauptet hat, und daß bei der Beantwortung der ethischen Grundprobleme in der Regel ihr allein die entscheidende Stimme zufiel.

Doch so selbstverständlich es ist, daß die objektiven Tatsachen des sittlichen Lebens zunächst einer psychologischen Prüfung zu unterwerfen und, soweit dies geschehen kann, psychologisch zu erklären sind, so wird gleichwohl die sittliche Welt in eine einseitige Beleuchtung gerückt, wenn man ihr sofort mit der Voraussetzung gegenübertritt, alle ihre Erscheinungen seien aus den Bedingungen des subjektiven Bewußtseins zu begreifen. Es ist denkbar, daß sich dies als Resultat der Untersuchung herausstellt; es ist aber unzulässig, ein mögliches Resultat als ein Axiom anzusehen, das man von vornherein der Erwägung eines jeden sittlichen Tatbestandes entgegenbringt. Auch der Einwand, daß die Ungültigkeit dieser Voraussetzung durch den Widerspruch mit den Tatsachen sich erweisen müßte, bildet keine Rechtfertigung für die Voreiligkeit des Verfahrens. Denn wenn überhaupt vorgefaßte Meinungen schwer durch Erfahrung zu widerlegen sind, so ist es fast unmöglich, im voraus angenommene Axiome auf diesem Wege zu beseitigen. Wo

je einmal ein unlösbarer Widerspruch sich ergeben sollte, da weicht die Erfahrung dem Axiom, nicht das Axiom der Erfahrung, und dies ganz besonders dann, wenn es sich, wie hier, um verwickelte Tatsachen handelt, die, ehe sie an der Voraussetzung gemessen werden können, zuvor alle möglichen Stadien der Abstraktion und Interpretation zurückgelegt haben. Die Abstraktion namentlich, so wenig wir sie entbehren können, ist leider zugleich ein Verfahren, das sich der Elimination unerwünschter Erfahrungen gelegentlich als ein bequemes Werkzeug zur Verfügung stellt.

Wenn demnach eine einzelne, in den eigenen Bereich der empirischen Methode fallende Untersuchung an und für sich nicht die Prinzipien zu liefern vermag, von denen aus wir die Tatsachen der sittlichen Welt unserem Verständnisse näher bringen können, so bleibt nur übrig, daß wir diese Tatsachen selbst in möglichst weitem Umfang als Grundlagen der Untersuchung benutzen. Voraussichtlich wird dann wohl auch hier, ähnlich wie im Gebiet der objektiven Naturerkenntnis, die empirische Beobachtung zu Postulaten führen, die selbst nicht unmittelbare Tatsachen der Erfahrung sind, sondern diesen hinzugefügt werden müssen, um sie in ihrem Zusammenhang begreiflich zu machen. Die Prinzipien, die den Charakter solcher Postulate besitzen, können überall durch die empirische Methode nur vorbereitet, nicht wirklich entdeckt werden. Ihre Auffindung bleibt daher Aufgabe der Spekulation, die jedoch nur dann einen bleibenden Erfolg ihrer Bemühungen erwarten darf, wenn sie sich den vollen Erwerb der kritisch geprüften wissenschaftlichen Erfahrung gesichert hat.

In diesem Sinne tritt die spekulative Methode neben der empirischen in ihre Rechte ein. Nicht daß sie, sondern wie sie angewandt wurde, bildet den begründeten Einwand gegen die herrschenden Richtungen der spekulativen Ethik. Die Ethik ist weder eine rein spekulative, noch eine rein empirische Disziplin, sondern sie ist, wie jede allgemeine Wissenschaft, empirisch und spekulativ zugleich. Aber nach dem naturgemäßen Gang unserer denkenden Betrachtung der Dinge muß auch in ihr der Spekulation das empirische Verfahren vorausgehen; es muß ihr die Bausteine liefern, aus denen sie ihr Gebäude errichtet.

Insoweit nun die Ethik der Spekulation bedarf, ist sie zugleich eine metaphysische Disziplin. Denn metaphysisch ist jede Untersuchung, die sich auf die nicht unmittelbar der Erfahrung zugänglichen Voraussetzungen über den Zusammenhang der Dinge

bezieht. Insbesondere ergänzt hier die Ethik den metaphysischen Teil der Naturwissenschaft, der in einem analogen Verhältnisse zu der empirischen Naturforschung steht. In die natürliche und in die sittliche Weltordnung zerlegt sich uns der Begriff der Weltordnung überhaupt. Indem die Metaphysik die ethische, wie die naturwissenschaftliche Betrachtung voraussetzt, wird es ihre Aufgabe, jene beiden Formen der Weltordnung in eine innere Übereinstimmung zu bringen und auf diese Weise eine Weltanschauung zu begründen, die den Bedürfnissen unseres theoretischen Erkennens wie den Forderungen unseres sittlichen Bewußtseins gleichmäßig gerecht wird.

Obgleich aber die empirische und die spekulative Methode in die Bearbeitung der ethischen Probleme sich teilen, so darf nun deren Verhältnis doch nicht so aufgefaßt werden, als handle es sich hier um voneinander verschiedene Formen des Denkens. Mit Rücksicht auf diese bilden vielmehr beide nur die sich ergänzenden Bestandteile eines und desselben Verfahrens. Es gibt keine anderen Methoden als solche, die von der Bearbeitung der Erfahrung ausgehen, und keine, die nicht ausschließlich von den allgemeingültigen logischen Prinzipien Gebrauch machen. Nicht auf das logische Verfahren selbst gründet sich daher der Unterschied, sondern lediglich auf die Begriffe, mit denen das Denken operiert. Die Herrschaft der empirischen Methode reicht so weit, als diese Begriffe unmittelbare Abstraktionen und Induktionen aus der Erfahrung sind. Die Spekulation beginnt, sobald hypothetische Elemente in die Begriffsbildung eingehen, die nicht der Erfahrung entnommen, sondern ihr unter dem Einfluß der Einheitsbedürfnisse unseres Denkens hinzugefügt werden. In diesem Sinne ist die spekulative Methode so wenig wie irgendeine andere spezifisch philosophischer Art, sondern sie beginnt bereits in den Einzelwissenschaften, um dann in den prinzipiellen Teilen der Philosophie, und so auch in der Ethik, nur wo möglich mit umfassenderer Rücksichtnahme auf die mannigfaltigen Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, nochmals geübt zu werden.

3. Die Aufgaben der Ethik.

Obgleich die Ethik als Normwissenschaft der Logik nicht nur verwandt, sondern in gewissem Sinne sogar übergeordnet ist, so würde es doch wenig angemessen sein, wenn sie einen ähnlichen Weg der Untersuchung und Darstellung wie diese einschlagen wollte.

Kann die Logik vermöge der einfachen Natur der Anschauungen, auf die ihre letzten Prinzipien gegründet sind, diese ohne weiteres als gegeben voraussetzen, so müssen umgekehrt die ethischen Normen zunächst aufgesucht werden. Dies kann nun wieder auf doppelte Weise geschehen. Die ursprüngliche Quelle für die Erkenntnis des Sittlichen ist das sittliche Bewußtsein des Menschen, wie es in den allgemeinen Anschauungen über Recht und Unrecht und außerdem vornehmlich in den religiösen Vorstellungen und in der Sitte seinen objektiven Ausdruck findet. Der nächste Weg zur Aufsuchung der ethischen Prinzipien ist daher derjenige der anthropologischen Untersuchung, wobei wir den letzteren Ausdruck in einem weiteren als dem gewöhnlich gebrauchten Sinne verstehen: die Völkerpsychologie, die Ur- und Kulturgeschichte beschäftigen sich ja nicht weniger als die Naturgeschichte des Menschen mit anthropologischen Problemen. Für die Ethik treten jedoch diese Probleme in doppeltem Sinne in eine von derjenigen jener Hilfsgebiete wesentlich verschiedene Beleuchtung. Erstens wird unser Bemühen überall darauf gerichtet sein müssen, aus der Mannigfaltigkeit ursprünglicher Lebensbedingungen die sittlichen auszuheben, ohne dabei deren Zusammenhang mit den sonstigen Erscheinungen geistiger Entwicklung aus dem Auge zu verlieren. Zweitens aber wird es sich zugleich darum handeln, den Spuren nachzugehen, die von den Anfängen ethischer Anschauungen zu den entwickelteren Gestaltungen derselben hinüberführen. In diesem Sinne erweitert sich also hier die Aufgabe zu einer Untersuchung der Tatsachen des sittlichen Lebens, die jedoch diese Tatsachen wesentlich nur mit Rücksicht auf die Frage nach ihren sittlichen Ausgangspunkten und, wo es nötig ist, nach ihren vor-sittlichen Bedingungen vor ihr Forum zieht. Dazu kommt dann noch eine weitere Beschränkung, die sich eine solche Untersuchung mit Rücksicht auf das nächste Interesse der Ethik als einer in ihren letzten Motiven dem praktischen Leben zugewandten Disziplin auferlegen muß. Im Hinblick auf dieses praktische Interesse kann es sich hier nicht darum handeln, alle Stufen der sittlichen Kultur mit ihren nach Ort und Zeit verschiedenen Formen vor Augen zu führen. Vielmehr, wie die letzte Aufgabe der Ethik die Deutung der die Gegenwart bewegenden sittlichen Triebe ist, so sind es vornehmlich die Grundlagen der uns umgebenden sittlichen Kultur, auf die auch diese vorbereitende Betrachtung gerichtet sein muß. Ein so wichtiges und auch für die allgemeine Ethik bedeutsames Problem

es daher ist, der Eigenart der verschiedenen sittlichen Entwicklungen innerhalb der Hauptgebiete menschlicher Kultur nachzugehen, so ist doch eine vergleichende Untersuchung dieser Art viel mehr eine Aufgabe der Völkerpsychologie und Geschichtsphilosophie als der Ethik, so sehr auch die letztere aus der Lösung einer solchen Aufgabe, wenn sie erst einmal mit Erfolg in Angriff genommen wäre, sicherlich mannigfachen Nutzen ziehen würde.

Ein zweiter Weg eröffnet sich sodann in der geschichtlichen Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen. Diese Entwicklung selbst findet ihren deutlichsten Ausdruck in der wissenschaftlichen Reflexion über die Sittlichkeitsbegriffe, also in den ethischen Systemen der Philosophie. Denn vor allem auf ethischem Gebiet steht die Philosophie nicht außerhalb des allgemeinen Denkens, sondern sie schöpft aus dem sittlichen Bewußtsein der Zeit. Nur tritt in ihr zu dem unmittelbaren sittlichen Tatbestand die Selbstbesinnung und der Versuch einer Analyse und Unterordnung unter allgemeine Gesichtspunkte. Ist nun auch dieser Versuch zu- meist mit der einseitigen Hervorkehrung einzelner Momente verbunden, so wird solche Einseitigkeit doch dadurch wieder ausgeglichen, daß die verschiedenen ethischen Richtungen eines Zeitalters, indem sie einander bekämpfen, zugleich sich ergänzen. Wie die anthropologische Untersuchung dem Problem des Ursprungs, so ist demnach die historische vornehmlich dem der Entwicklung zugewandt. Stützt sich jene hauptsächlich auf Zeugnisse, die der Vor- und Urgeschichte der Kultur angehören, so entnimmt diese die ihrigen umgekehrt den reifsten Erzeugnissen des sittlichen Lebens. Denn als solche bieten die ethischen Systeme ein zusammenge- drängtes und zugleich von verschiedenen Seiten her beleuchtetes Bild der sittlichen Entwicklung selbst, die, wenn sie in ihren konkreten Gestaltungen verfolgt werden sollte, in eine unabsehbare Fülle einzelner Probleme zerfallen würde. So übernimmt hier die Geschichte der ethischen Weltanschauungen eine stellvertretende Aufgabe, ähnlich wie eine solche der Geschichte der Philosophie überhaupt gegenüber der allgemeinen Entwicklung des menschlichen Denkens zukommt. Noch mehr aber als bei der Betrachtung der Tatsachen des sittlichen Lebens gilt hier im Interesse der praktischen Ziele der Ethik das Gebot der Beschränkung. So überzeugend nicht bloß Anthropologie und Geschichte, sondern auch die Religionen und die philosophischen Gedankensysteme der Kultur- völker der orientalischen und der abendländischen Welt eine Über-

einstimmung der letzten Prinzipien des menschlichen Denkens wie des sittlichen Handelns erkennen lassen, so fehlt es doch nicht an bedeutsamen Abweichungen im einzelnen, die eine vergleichende Untersuchung der eigenartigen Anschauungen der in der Geschichte hervorgetretenen Völkerkreise zu einer wichtigen, wenngleich mit den heutigen Mitteln kaum schon zu lösenden Aufgabe machen würden. Mag immerhin der Orient frühe schon auf die Entwicklung der westlichen Kulturen herübergewirkt haben, für uns ist ein einigermaßen überschaubarer Gang dieser letzteren erst von einem Punkte an zugänglich, wo jene fremden Elemente entweder längst assimiliert oder nur in einzelnen, namentlich religiösen Einwirkungen zu bemerken sind. So sind es denn auch wesentlich die im abendländischen Denken hervortretenden sittlichen Weltanschauungen, die eine zureichende Kontinuität und Gesetzmäßigkeit besitzen, um daraus einerseits die unsere heutige Kultur bewegenden ethischen Motive und anderseits die sittlichen Ziele erkennen zu lassen, denen diese Kultur zustrebt.

Hiermit ist denn auch nach dieser zweifachen Vorbereitung, der Untersuchung des Ursprungs des sittlichen Bewußtseins und der Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen, die systematische Aufgabe der Ethik wiederum eine doppelte. Sie hat zuerst auf der gegebenen Grundlage die Prinzipien, auf denen unsere sittlichen Werturteile ruhen, ihre Entstehung und ihren Zusammenhang aufzusuchen; und sie hat endlich diese Prinzipien auf die Hauptgebiete des sittlichen Lebens anzuwenden: auf Familie, Recht, Staat und Gesellschaft. Daß bei dieser letzten Aufgabe die Zustände der uns umgebenden Kultur und die Fragen, die auf die Zukunft dieser Kultur gerichtet sind, ganz im Vordergrund des Interesses stehen, braucht kaum noch besonders bemerkt zu werden. Sind doch alle jene Beschränkungen, von denen oben die Rede war, hauptsächlich insofern gerechtfertigt, aber auch gefordert, als diese praktischen Anwendungen die letzte, eben damit aber auch die wichtigste Aufgabe der ethischen Untersuchung bilden. Soll diese einen wissenschaftlichen Wert haben, so muß sie vor allem bemüht sein, die Überzeugungen, zu denen sie gelangt, auf Prinzipien zu gründen, die sich einerseits aus der Untersuchung der Grundmotive des menschlichen Willens ergeben, und auf die anderseits die beiden zuvor betrachteten Entwicklungen des sittlichen Lebens selbst und der aus der denkenden Betrachtung dieses Lebens hervorgegangenen sittlichen Weltanschauungen hinweisen.

Erster Abschnitt.

Die Tatsachen des sittlichen Lebens.

Erstes Kapitel.

Die Sprache und die sittlichen Vorstellungen.

1. Der Allgemeinbegriff des Sittlichen.

a. Geschichte der Wörter: ethisch, moralisch, sittlich.

Die frühesten Zeugnisse für die Ausbildung menschlicher Vorstellungen bietet uns überall die Sprache dar. Ehe irgendeine andere Form der Überlieferung beginnt, hat sie bereits bestimmte Bezeichnungen für die das Völkerbewußtsein beherrschenden Anschauungen hervorgebracht; und das Wort ist es zugleich, das in dem Wechsel und in der Trennung einst zusammenfließender Bedeutungen ein Spiegelbild liefert für die allmähliche Entwicklung und den Wandel der Vorstellungen. Auch die Untersuchung des Ursprungs der sittlichen Vorstellungen wird daher zunächst an die Sprache ihre Fragen zu richten haben.

Aber freilich, jene Entwicklungsfähigkeit der Sprache, die vor allem in bezug auf die Wortbedeutungen eine nie rastende ist, bringt es zugleich mit sich, daß ihre Zeugnisse nur mit Vorsicht benutzt werden dürfen, wenn aus ihnen Rückschlüsse auf die ursprünglich in ihr ausgeprägten Anschauungen gemacht werden sollen. Nicht nur liegt die Gefahr nahe, daß man später entstandene Wortbedeutungen auf die frühesten Stufen der Sprache zurückverlegt, und daß man Begriffe, die einen individuellen oder in spezifisch wissenschaftlichen Bedürfnissen begründeten Ursprung haben, als primitive Schöpfungen des Volksgeistes betrachtet, sondern auch umgekehrt: ein Mangel bestimmt unterschiedener sprachlicher Zeichen darf nicht ohne weiteres als eine mangelnde Unterscheidung der Begriffe selber gedeutet werden. Ist es doch wahrscheinlich, daß eine ausgedehnte

Homonymie ursprünglich die Sprache beherrschte. Nur der in literarischen Denkmälern aufbewahrte Sprachgebrauch kann daher mit voller Sicherheit über die Existenz der Vorstellungen entscheiden; und erst wenn man imstande ist, auf diesem Wege die Geschichte eines Wortes durch alle Wandlungen seiner Bedeutung zu verfolgen, werden aus solchen Veränderungen mit einiger Sicherheit Rückschlüsse auf die Entwicklung des Bewußtseins gemacht werden können.

Diese Gesichtspunkte kommen schon bei der ersten Frage zur Geltung, die uns in der Untersuchung der ethischen Vorstellungen auf sprachlichem Gebiete begegnet: bei der Frage nach der Entstehung und Bedeutung der Allgemeinbezeichnungen, die sich für das Gesamtgebiet des Sittlichen ausgebildet haben. Man pflegt einen tiefen und sinnigen Gedanken darin zu finden, daß die Sprache das Sittliche mit der Sitte in nächste Beziehung bringt. In der Tatsache, daß diese Anlehnung an die Sitte (*mos*, *ἔθος*) mindestens dreimal, bei den Griechen, Römern und Germanen, sich wiederhole, glaubt man einen Beweis zu erblicken, daß es sich hier nicht um eine zufällige Verbindung, sondern um eine zwingende Vorstellung des menschlichen Bewußtseins handle. Ja, es wird zuweilen als ein besonderes Verdienst der deutschen Sprache betrachtet, daß sie durch die selbständiger gewordene Bezeichnung den Begriff der Sittlichkeit deutlicher von Sitte und Recht gesondert habe, als dies bei den Griechen, Römern und altorientalischen Völkern der Fall gewesen*). Die wirkliche Geschichte des Wortes vermag diese Vermutungen nicht zu bestätigen. Weder auf deutschem noch auf römischem Boden hat sich die Anlehnung des Sittlichen an die Sitte unabhängig vollzogen, sondern sie ist nach dem Vorbild des griechischen Wortgebrauchs entstanden; und auch hier ist sie nicht eine ursprüngliche Handlung des Völkerbewußtseins, sondern eine persönliche Tat, die keinen Geringeren als den großen realistischen Ethiker der Griechen, Aristoteles, zu ihrem Urheber hat. Indem er die ethischen Tugenden von denjenigen der vernünftigen Einsicht (den *dianoëtischen*) sonderte, wonach dann von seiner Schule die Erörterungen über das ganze Gebiet allgemein als „Ethisches“ (*ἠθικά*) bezeichnet wurden, hatte er zunächst das *ἦθος* im Sinne von Charakter und Gemüt im Auge. Da er nun aber den Haupteinfluß auf die Entstehung und Befestigung der sittlichen

*) R. v. Jhering, Der Zweck im Recht, II, S. 50, 59.

Eigenschaften bei den Verstandestugenden der Belehrung, bei den Charaktertugenden der Übung einräumte, schien ihm diese Beziehung schon durch die nahe Verwandtschaft der Wörter ἦθος und ἔθος nahegelegt*). Auch die neuere Sprachwissenschaft betrachtet diese Wörter als ursprünglich identisch, und sie hat sich also hier für den etymologischen Versuch des alten Philosophen entschieden. Aber in dem Sprachgebrauch seiner Zeit wurde doch die Bedeutung beider als eine verschiedene empfunden. Während das ἔθος, ähnlich dem stammverwandten lateinischen *consuetudo*, mehr die äußere Angewohnung betonte, hat bei dem ἦθος der früh eingetretene und noch bei Homer erhaltene engere Gebrauch für die Wohnstätte von Menschen und Tieren eine Übertragung auf die durch die vertraute Umgebung bewirkte Gemütsstimmung hervorgerufen, ein Bedeutungswandel, wie er so häufig der Bildung von Bezeichnungen für Seelenzustände und geistige Eigenschaften zugrunde liegt. Sicherlich hat Aristoteles, als er die auf Gemüt und Charakter beruhenden Tugenden die ethischen nannte, zunächst nur an jene übertragene Bedeutung gedacht, durch die für uns heute noch das „Ethos“ einen von der Sitte spezifisch verschiedenen Sinn besitzt, und die etymologische Beziehung auf das ähnlich klingende Wort, das ihm in der Bedeutung „Gewohnheit“ geläufig war, ist ein Gedanke, der dem Philosophen erst durch seine ethische Theorie nahegelegt wurde; schwerlich aber verdankt umgekehrt diese Theorie jener dem allgemeinen Sprachbewußtsein längst entschwundenen etymologischen Beziehung ihre Entstehung.

Die Römer, wie sie in ihrer philosophischen Terminologie überhaupt auf Entlehnungen aus dem Griechischen angewiesen waren, haben auch auf ethischem Gebiet sich solcher bedient, und so vor allem den Ausdruck „*moralis*“, der dann der „*philosophia moralis*“ das Dasein gegeben, im direkten Anschlusse an Aristoteles geschaffen. Cicero bemerkt an der Stelle, wo er das Wort einführt, ausdrücklich, daß er es, „um die lateinische Sprache zu bereichern“, dem Griechischen ἠθικός nachgebildet habe**). Daß das römische Wort „*mos*“ keineswegs mit dem Ethos im aristotelischen Sinne sich deckt, blieb dabei freilich unbeachtet, da der Römer bei seinem *mos*, *mores* ursprünglich nur das Äußere der Sitte sowie die Eigenschaft, sein eigenes Betragen nach der herkömmlichen Ordnung ein-

*) Ethic. Nicom. B, 1, und damit nahe übereinstimmend Magn. moral. A. 6: τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνομίαν.

**) Cicero, De fato, 1.

zurichten, im Auge hatte. Erst in spätlateinischer Zeit ist aus dem Adjektivum *moralis* die *moralitas* entstanden*). Aus dem Latein der Kleriker, in welchem dieses Wort eine rasch wachsende Verbreitung gewann, ist es dann in die neueren romanischen Sprachen und das Englische übergegangen. Unser deutsches Wort „sittlich“ aber in seiner mit *moralis* zusammenfallenden Bedeutung ist höchst wahrscheinlich nichts anderes als eine Art Übersetzung des letzteren, der dann in ähnlichem Sinne die Übertragung der *moralitas* in das Substantivum Sittlichkeit nachgefolgt ist. Hierfür spricht der Umstand, daß noch im Mittelhochdeutschen das Wort *sittlich* (*sitelich*) ausschließlich im Sinne unseres „sittig“, für bescheiden, anständig, der Sitte gemäß gebraucht wird, während das Wort Sittlichkeit überhaupt fehlt**).

Nehmen wir zu dem Resultat dieser auf den Sprachgebrauch der uns nächsten Kulturvölker gehenden Beobachtungen noch die Tatsache hinzu, daß überall, wo wir sonst das natürliche Sprachbewußtsein befragen, dieses immer nur einzelne Tugenden und sittliche Vorzüge zu benennen weiß, so ist der Schluß gerechtfertigt, daß der Gesamtbegriff des Sittlichen überhaupt erst eine Tat des wissenschaftlichen Nachdenkens sei. Nicht als ob es dem ursprünglichen Bewußtsein ganz und gar an den Vorbereitungen hierzu gemangelt hätte. Lob und Tadel sind gegenüber den Handlungen unserer Mitmenschen so natürliche Äußerungen, daß sie schon auf der rohesten Stufe des sittlichen Unterscheidungsvermögens nicht gefehlt haben können; und sobald sie vorhanden waren, mußte auch das Lobenswerte, so verschieden es im einzelnen sein mochte, als ein Zusammengehöriges empfunden werden. Doch zwischen dieser instinktiven Vorausnahme und der bewußten Verbindung der besonderen Gestaltungen des Sittlichen in einen Begriff liegt eine Arbeit des abstrakten Denkens, die überall erst von der Wissenschaft geleistet wurde. Da die Begriffsbildungen der letzteren immerhin den Spuren natürlicher Verbindungen und Unterscheidungen folgten, so

*) Die Lexika nennen Macrobius als den Schriftsteller, der zuerst das Substantivum *moralitas* gebrauchte. Die einzige Stelle, an der bei Macrobius das Wort vorkommt (Sat., Lib. V, c. 1, 16), enthält es aber nicht im Sinne von Sittlichkeit, sondern es ist von der „*moralitas stili*“, vom Charakter des Stils, die Rede. Nach Ducanges Glossarium nov. ad script. med. aev. ist der ungefähr um dieselbe Zeit (Ende des 4. Jahrhunderts) lebende Kirchenvater Ambrosius der erste, der *moralitas* im Sinne von *morum probitas* anwendet.

**) M. Lexer, Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 4. Aufl., 1891.

haben sie ihrerseits aber auf das allgemeine Bewußtsein und den in der Sprache sich ausprägenden Vorstellungsinhalt desselben mächtig zurückgewirkt.

b. Gut und Böse.

Die deutlichen Spuren dieser Rückwirkung tragen namentlich diejenigen Begriffe an sich, die, noch bevor der Gesamtbegriff des Sittlichen entstand, zu einem Umfang erweitert wurden, in welchem sie im wesentlichen mit den Gegensätzen des Lobens- und des Tadelswerten sich deckten. Es sind dies die Gegensatzbegriffe des Guten und Bösen. Keiner Sprache scheinen sie zu fehlen, aber in keiner haben sie ursprünglich genau die nämliche Bedeutung. Während der Inder das Gute mit dem Wahren, das Böse mit dem Falschen zusammenfließen läßt, hat der Grieche bei dem ἀγαθός namentlich die Tapferkeit und andere rühmenswerte Eigenschaften im Auge, eine Beziehung, welche die dem griechischen Geiste eigentümliche Verbindung des Guten mit dem Schönen nahe legt. In dem lateinischen bonus tritt hinwiederum ursprünglich wohl mehr die Segnung mit äußeren Glücksgütern und die damit verbundene Vornehmheit der Geburt hervor, indes das deutsche „gut“ mit der nämlichen Wortsippe zusammenhängt, aus der unser „Gatte“ entsprungen ist, so daß sich etwa „passend“ als die nächste Bedeutung ergibt, ein Begriff, der auf die besondere Wertschätzung der gemeinnützigen Tüchtigkeit hinzuweisen scheint*). Ähnlich verschiedene Färbungen haben in denjenigen Wörtern sich ausgeprägt, welche die Gesamtheit der lobenswerten Eigenschaften in einem abstrakten Gegenstandsbegriff zusammenfassen. Während hier z. B. die griechische ἀρετή ursprünglich ganz allgemein die Tauglichkeit zu einem bestimmten Zweck bedeutet, um dann später, auf die menschliche Persönlichkeit angewandt, mehr und mehr die Nebenbeziehung auf den äußeren Glanz der Tapferkeit und sonstigen sittlichen Tüchtigkeit hervortreten zu lassen, ist in der römischen virtus auf die Mannhaftigkeit und Charakterfestigkeit der Hauptwert gelegt, und das deutsche Wort „Tugend“ enthält hier in einer unserem heutigen Sprachbewußtsein noch fühlbareren Weise als das Eigenschaftswort „gut“ den Hinweis auf das Taugliche und Passende.

*) Bezüglich des Indischen vgl. Abel Bergaigne, Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, S. 179. Über das Griechische Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, S. 289. Über das Deutsche Schade, Alt-deutsches Wörterbuch, 3. Aufl., S. 358.

So wird die alte Erfahrung, daß die Wörter einer Sprache im Grunde genommen immer unübersetzbar sind, vielleicht nirgends so sehr als im Gebiet der ethischen Terminologie bestätigt. Freilich aber würde es übereilt sein, wenn man daraus schließen wollte, daß ursprünglich überhaupt keinerlei Übereinstimmung hinsichtlich des sittlich Lobens- und Tadelnswerten geherrscht habe. Gewiß hat dem Inder die Charakterfestigkeit ebensogut als eine Tugend gegolten wie dem Römer oder Germanen die Wahrhaftigkeit. Nur die relative Wertschätzung der verschiedenen sittlichen Eigenschaften ist eine abweichende. Doch hat sich auch dieser Unterschied schon im natürlichen Entwicklungsgang des Völkerbewußtseins allmählich vermindert, indem die Wortbedeutungen, einer verbreiteten Tendenz der Begriffsbildung Folge gebend, sich fortwährend erweiterten. Die vornehmste unter den lobenswerten Eigenschaften diene so mehr und mehr zur Bezeichnung des Lobenswerten überhaupt. Schon die Einheit der sittlichen Persönlichkeit, die stets verschiedene Tugenden gleichzeitig zur Darstellung bringt, mußte zu einer solchen Übertragung herausfordern, indem sie es nahe legte, den Namen des Guten wie ein äußeres Zeichen zu gebrauchen, das die Vereinigung aller jener persönlichen Vorzüge andeutete. Den letzten Schritt hat aber auch hier erst die philosophische Ethik getan. Wie sie die Gesamtbezeichnung des Sittlichen geschaffen, so gewannen durch sie die Begriffe des Guten, des Schlechten und der Tugend einen allgemeineren Wert, in welchem die ursprüngliche nationale Färbung der sittlichen Anschauungen bis auf jene unverilgbaren Spuren verschwunden war, deren sich schließlich auch die Philosophie nicht völlig entäußern kann. So erscheint die allmähliche Ausgleichung der spezifischen Bevorzugungen einzelner sittlicher Eigenschaften als ein Vorgang, der durchaus mit der Ausbildung eines Allgemeinbegriffs des Sittlichen zusammenfällt und gleich diesem erst in der von der Wissenschaft geübten ethischen Reflexion sein Ende findet.

Wie es nun ein allgemeiner Charakterzug in der Geschichte des Bedeutungswandels der Wörter ist, daß äußere sinnliche Eigenschaften die Bezeichnungen für das Innere und das Geistige hergeben, so tragen insbesondere auch die Namen des Guten und Bösen deutlich noch die Spuren eines solchen sinnlichen Ursprungs an sich; ja dieser Ursprung ist hier augenfälliger als sonst, weil sich beide Bedeutungen, die sinnliche und die sittliche, bleibend nebeneinander erhalten haben. Wir reden noch heute ebensowohl von

einer guten Mahlzeit wie von einer guten Handlung, von einem bösen Finger wie von einem bösen Gewissen, und die nämliche Erscheinung wiederholt sich bei den entsprechenden Wörtern auf allen Sprachgebieten. Wo man jedoch irgend der Spuren des ursprünglichen Wortsinnes habhaft werden kann, da liegt dieser stets dem Sinnlichen näher als dem Sittlichen. Hieraus ergibt sich aber mit größter Wahrscheinlichkeit, daß die letztere Anwendung immer erst aus einer wenn auch noch so frühen Übertragung hervorging. Es ist möglich, daß gerade die Frühzeitigkeit dieser Übertragung hier das Fortbestehen der sinnlichen Bedeutung gesichert hat. Denn diese dauernde Verbindung beider Bedeutungen bildet einen merkwürdigen Kontrast zu anderen verhältnismäßig neueren Bestandteilen des ethischen Wortschatzes, wo irgendein dem Sittlichen fremdartiger Begriff der ursprünglichere war und dieser durch den ethischen Gebrauch völlig verdrängt wurde*).

Mit der Tatsache, daß bei den Bezeichnungen des Guten und Bösen in sehr früher Zeit schon der Übergang des Sinnlichen in das Sittliche stattfand, hängt möglicherweise noch eine andere Eigenschaft zusammen, durch die fast ausnahmslos, wie es scheint, die Attribute des Guten und Bösen sich auszeichnen. Sie besteht darin, daß namentlich die Wortbezeichnung des Guten, zumeist aber auch die des Bösen, ursprünglich keine Steigerungsformen besitzt, und daß sich daher die Sprache bei ihrer Bildung der Entlehnung von anderen Wortstämmen bedient hat. Man denke an das deutsche gut und besser, an das lateinische bonus und melior, an das griechische ἀγαθός und βελτίων oder ἀμείνων usw. Bei dem Begriff des Bösen oder Schlechten ist die Erscheinung nicht ganz so konstant. Zu dem lateinischen malus tritt zwar auch hier die Form peior, aber das Griechische hat bereits frühe auf die Entlehnung verzichtet: schon Homer bildet die Steigerungen κακίων, κάκιστος, und im Deutschen ist nur eine gewisse Neigung zur Vermeidung der unmittelbaren Komparative erhalten geblieben. So sind die Formen böser, der böseste erst im Mittelhochdeutschen aufgetreten, und noch heute werden sie gerne durch fremde Ableitungen, wie

*) Eines der auffallendsten Beispiele dieser Art ist das Wort „Egoismus“, das um das Jahr 1700 in der Schule des französischen Cartesianismus entstand, zunächst um im Sinne von Subjektivismus oder Skeptizismus gebraucht zu werden, und erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts seine heute allgemein gewordene moralische Bedeutung annahm. Vgl. hierüber meinen Aufsatz „Das Sittliche in der Sprache“, Deutsche Rundschau 1886, XII, S. 70.

schlechter, in der Sprache Luthers durch ärger, ersetzt. Man hat in diesen sprachlichen Erscheinungen einen Hinweis darauf gesehen, daß das Völkerbewußtsein geneigt sei, namentlich dem Guten eine unbedingte Wertschätzung zuzumessen, die den Gedanken eines Mehr oder Minder ausschließe*). Dagegen ist jedoch zu bemerken, daß nicht bloß das Böse, sondern auch das Große und Kleine bis zu einem gewissen Grade an dieser Eigenschaft teilnehmen, und daß die Bildung von Ableitungen aus verschiedenen Wortstämmen für zusammengehörige Begriffe überhaupt eine Erscheinung ist, die noch sonst, z. B. bei der Bildung des Hilfszeitwortes sein, sich wiederholt hat. Wohl aber scheint diese Tatsache nur bei sehr alten Wortbildungen vorzukommen, die einer Zeit angehören, in der die Sprache Begriffe von verwandter Bedeutung noch verschiedenartigen sinnlichen Anschauungen entlehnen konnte. Darum mag auch diese Erscheinung, ähnlich wie die oben erwähnte der dauernden Fortexistenz der sinnlichen Nebenbedeutung, ein wertvolles Zeugnis bilden für den frühen Ursprung sittlicher Anschauungen. Übrigens ist es charakteristisch, daß dieser Wechsel der Steigerungsformen sich auf eine Gruppe von Eigenschaftswörtern beschränkte, die zur unmittelbaren Bezeichnung eines Menschen Verwendung finden konnten, ohne daß dabei eine Vergleichung mit anderen Objekten von ähnlichen Eigenschaften beabsichtigt war**). In diesem Sinne läßt sich dann allerdings auch von einem absoluten Werte reden, den die Sprache den Benennungen der Gute, der Böse, der Große, der Kleine beilegte. Diese haben hier aber nur in ähnlichem Sinne eine absolute Bedeutung wie etwa der Eigename. Indem sie gleich dem letzteren und manchmal vielleicht geradezu in Vertretung desselben zur festen Bezeichnung bestimmter Persönlichkeiten dienten, lag diesem Gebrauch der Gedanke an eine quantitative Vergleichung so ferne, daß in den davon gänzlich verschiedenen Fällen, wo eine solche in Frage kam, leicht abweichende Wortbildungen entstehen konnten. Immerhin wird man es auch von diesem Standpunkte aus als ein Zeichen einer besonders häufigen Hervorhebung gerade der lobenswerten Eigenschaften der Persönlichkeiten betrachten können, daß unter allen jenen Bezeichnungen wieder der Name des Guten in

*) Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, S. 289.

**) Osthoff, Vom Suppletivwesen in den indogermanischen Sprachen, 1888; bes. S. 20 ff. Dazu meine Bemerkungen im Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde, XI, S. 1 ff.

der Regelmäßigkeit des Mangels normaler Steigerungsformen den Vorrang behauptet hat.

Dieser Vorrang tritt schließlich noch in einer anderen Erscheinung hervor: in der Beharrlichkeit nämlich, mit der sich das Wort gut, im Unterschiede von seinen weit mehr dem Wandel unterworfenen Gegensatzbegriffen, in der Sprache behauptet. So lassen sich im Deutschen nicht weniger als drei allmählich einander ablösende Stufen in der vorherrschenden Bezeichnung der schlimmen Eigenschaften unterscheiden. Das Althochdeutsche kennt ursprünglich, wie es scheint, gleich dem stammverwandten Gotischen, nur das Wort übel. Allmählich tritt diesem das Böse zur Seite, um es dann im Mittelhochdeutschen mehr und mehr aus seiner ursprünglichen Stelle in die objektivere, vorwiegend substantivische Bedeutung, in der wir es heute noch gebrauchen, zu verdrängen. Endlich erst in neuhochdeutscher Zeit macht wiederum dem Bösen das Schlechte den Rang streitig. Bei all diesem Wandel hat sich dagegen das Gute in seiner Stellung behauptet*).

2. Die Entwicklung der sittlichen Einzelbegriffe.

a. Die Lösung der ethischen Begriffe von ihrem Substrat.

Die allmähliche Lösung der einzelnen ethischen Begriffe von dem Substrat sittlicher Persönlichkeiten und Handlungen, an das sie ursprünglich gebunden sind, ist ein Vorgang, der mit der Bildung der ethischen Allgemeinbegriffe in innigstem Zusammenhange steht. Ein Gesamtbegriff des Sittlichen wird ja dann erst möglich sein, wenn sich dieser Prozeß der Trennung im einzelnen bereits vollzogen hat. Darum ist die Unterscheidung der Gegensätze des Guten und Bösen, die den Keim zu jenem Gesamtbegriff in sich

*) Vgl. hierzu die Stellensammlungen von Ulfilas, Tatian, Otfrid, Notker an bis auf Freidank bei Franz Schmidt, Zur Geschichte des Wortes „gut“. Diss. Leipzig 1898. Daß die Etymologien, die Fr. Nietzsche im ersten Stück seiner „Genealogie der Moral“ von den Begriffswerten „Gut und Böse“, „Gut und Schlecht“ gibt, unhaltbar sind, braucht wohl kaum noch bemerkt zu werden. Das „Gute“ hat jedenfalls so wenig mit den Goten wie mit den Göttern etwas zu tun, mit denen es Nietzsche in Verbindung bringt, am ehesten aber wohl, wie schon Jak. Grimm vermutete, mit dem „Passenden“, „Nützlichen“, von dem jener es so weit wie möglich entfernen möchte; und das „Böse“ hat wahrscheinlich einen ähnlichen Weg vom „Niedrigen“, „Possenhaften“ usw. zu seiner späteren Bedeutung zurückgelegt. Vgl. Kluge Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache, 6. Aufl., S. 54.

schließt, zunächst vollständig verschmolzen mit der sinnlichen Vorstellung einer Persönlichkeit, die durch ihre Handlungen die Bewunderung oder die Mißbilligung ihrer Mitmenschen wachruft.

Gerade die persönlich gebrauchten Eigenschaftsbezeichnungen scheinen nun aber in diesem Falle in einer verhältnismäßig frühen Zeit schon in die sachlich gedachten Begriffe des Guten und des Bösen übergegangen zu sein, indem die Beziehung auf begehrens- und verabscheuenswerte Gegenstände ein Mittelglied bildete, durch das sich der sachliche Gebrauch dieser Wörter allmählich befestigte, so daß der Schritt zu ihrer noch abstrakteren sittlichen Verwertung leichter geschehen konnte. So ist das Gut, bonum, τὸ ἀγαθόν im Sinne von Glücksgütern, bezogen also auf sinnliche Gegenstände, sicherlich der Anwendung des nämlichen Wortes auf sittliche Handlungen und Gesinnungen vorangegangen, und es mag wohl sein, daß dies ursprünglich als eine ähnliche Art metaphorischer Übertragung empfunden wurde, wie wir es heute noch tun, wenn wir z. B. die Tugend ein Gut nennen.

Aber wie in der Mannigfaltigkeit ihrer Bedeutungen die Bezeichnungen des Guten und Bösen eine gewisse Ursprünglichkeit bewahrt haben, so ist dies auch darin geschehen, daß sie gerade in ihrer ethischen Anwendung als abstrakte Gegenstandsbegriffe noch deutlich den Charakter substantivierter Adjektive besitzen. In vielen anderen Fällen hat dieser Ursprung aus der Eigenschaft sich verwischt, weil die Ableitung einer älteren, unserem Sprachgefühl entrückteren Periode der Sprachgeschichte angehört. Nichtsdestoweniger ist sie immer vorhanden: wo überhaupt ein abstrakter ethischer Begriff auf seine Anfänge zurückverfolgt werden kann, da ist ihm dieser Ausgangspunkt an die Stirn geschrieben. So trägt die Tugend von dem Taugenden (althochdeutsch tugan taugen), das Laster von dem Tadelnswerten (lahan tadeln), die virtus (Mannheit) von dem vir ihren Namen. Am deutlichsten aber wird die Gebundenheit der ethischen Begriffe an den Tatbestand der sittlichen Persönlichkeit und Handlungen in denjenigen Bezeichnungen fühlbar, welche, durch Zusammensetzung gebildet, einer verhältnismäßig späten Periode der Sprachentwicklung angehören. So bildet der Grieche aus dem ἀγαθός die ἀνδραγαθία, aus dem δίκαιος die δικαιοσύνη, aus dem εὐσεβής die εὐσεβεία, aus dem σώφρων die σωφροσύνη usw. Nächst dem Griechischen erfreut sich besonders das Deutsche einer fast unbeschränkten Fähigkeit zur Bildung solcher Zusammensetzungen. Diese sind aber, wahrscheinlich in-

folge der hier noch später vor sich gegangenen Differenzierung der Begriffe, vorherrschend nicht bloß wie dort durch unmittelbare Ableitung von einem persönlich gebrauchten Eigenschaftsbegriff, sondern häufiger noch aus bereits vorhandenen substantivischen Formen hervorgegangen, die nun zumeist erst durch die Zusammensetzung ihre spezifisch ethische Eigenschaft angenommen haben. So neben der Sittlichkeit selbst der Edelmuth, das Mitleid, die Schadenfreude, der Eigennutz, die Selbstliebe, die Selbstzucht und manche andere. In vielen Fällen sind dann wieder, sozusagen in einer rückwärtsschreitenden Begriffsbewegung, aus diesen spät entstandenen Begriffen Eigenschaftsbezeichnungen gebildet worden, wie der Edelmütige, Mitleidige, Eigennützte u. dgl. Sichtlich aber haben wir es hier überall mit einem Wortschatze zu tun, der bereits unter dem starken Einflusse der wissenschaftlichen Reflexion steht, so daß nur die Bestandteile, aus denen die ethischen Begriffe gebildet wurden, nicht diese selbst als Eigentum des ursprünglichen Völkerbewußtseins in Anspruch zu nehmen sind.

Man hat einen bedeutsamen ethischen Zug der Sprache darin gesehen, daß sie zur Bezeichnung der Formen des Unsittlichen vorzugsweise die negative Ausdrucksform gewählt habe, und daß sie zwar überall die Tugenden durch Hinzufügung einer Negation in Laster, nicht aber umgekehrt auf demselben Wege diese in jene verwandeln könne. So stellte sie dem Recht das Unrecht, dem Frieden den Unfrieden, der Sitte die Unsitte gegenüber; so bilde sie ferner aus der Tugend die Untugend, aus der Ehre die Ehrlosigkeit, aus der Treue die Untreue usw.; zu Laster, Geiz, Haß, Stolz u. dgl. habe sie aber keine Negationen gebildet. Man meint hierin einen Beweis dafür zu erblicken, daß einerseits vielfach der Begriff des sittlich Lobenswerten früher vorhanden gewesen sei als sein Gegenteil, und daß anderseits dem Sprachbewußtsein zwar das Laster als eine bloße Negation der Tugend erscheine, nicht aber umgekehrt*).

Doch, wenn es schon mißlich ist, auf sprachliche Erscheinungen, die vielfach nur unserem neueren deutschen Sprachgebrauch angehören, so weittragende Schlüsse zu bauen, so sind hier nicht einmal die Tatsachen vollständig zutreffend. Abgesehen davon, daß gerade die fundamentalsten Gegensätze, wie Gut und Böse, Tugend

*) R. v. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 78 ff.

und Laster, in positiver Form sich ausgeprägt haben, lassen sich den Beispielen, wo die sittlich lobenswerte Eigenschaft durch eine Negation aufgehoben wurde, zahlreiche andere gegenüberstellen, in denen das Umgekehrte eingetreten ist. So bildet die Sprache aus der Schuld die Unschuld, aus der Sünde die Sündlosigkeit, aus dem Neid⁷ die Neidlosigkeit, aus der Selbstsucht die Selbstlosigkeit. Sie wählt die Ausdrücke arglos, harmlos, furchtlos, unschädlich, unbescholten, unbestechlich, unbefleckt, unanstößig usw., Ausdrücke, die sämtlich eine lobenswerte sittliche Eigenschaft durch die Negation ihres Gegenteils bezeichnen. Wenn nun gleichwohl ein geringes Übergewicht auf seiten der negativ benannten Laster bleiben dürfte*), so ist dies aber sicherlich keine den ethischen Begriffen als solchen zukommende Eigenschaft, sondern eine Tatsache, die sich über alle die Dinge erstreckt, die des Menschen Lust oder Unlust erregen können. Wo nicht besondere und in der Regel leicht erklärliche Bedingungen zu einer Abweichung vorliegen, da wird mit Vorliebe das Lusterregende positiv, das Unlusterregende negativ bezeichnet. Mit Unrecht würde man aber hieraus schließen, daß die Lust früher gewesen sei als der Schmerz. Ist es doch eine alte psychologische Bemerkung, daß diese Gegensätze innig aneinander gebunden sind; jedenfalls wird man annehmen dürfen, daß sie so alt oder sogar älter sind wie der Mensch selber, da sich uns die deutlichsten Spuren dieser Gefühle schon bei den Tieren verraten. Lange bevor die Sprache sich entwickelt hat, waren also die Gegensätze schon da, um deren Bezeichnung es sich handelt. Daß dann der eine von je zwei kontrastierenden Begriffen durch die Negation des anderen ausgedrückt wurde, war um so naheliegender, je mehr man dieselben als Gegensätze empfand. Wenn nun hierbei vorzugsweise häufig das Unlusterregende mit der Negation verbunden wird, so ist dies allerdings kein Zufall. Gewiß liegt aber der Grund nicht darin, daß nur der positiv bezeichnete Begriff einen positiven Inhalt hat, der negative als seine bloße Verneinung erscheint. Ist

*) Ich habe mit Hilfe einiger Wörterbücher eine kleine Statistik der im Deutschen mit „Un“ anfangenden Wörter, welche sittliche Begriffe bezeichnen, ausgeführt. Es ergab sich, daß die auf diese Weise negativ bezeichneten tadelnswerten Eigenschaften zu den lobenswerten ungefähr im Verhältnisse von 3:2 stehen. Noch größer ist, wenn man die mit dem privativen „In“ gebildeten Wörter zum Maßstabe nimmt, der Unterschied im Lateinischen, wo das nämliche Verhältnis annähernd 3:1 erreicht. Über die mutmaßlichen psychologischen Gründe für die reichere Bezeichnung von Unlustaffekten überhaupt vgl. *Physiol. Psychol.*, 6. Aufl., III, S. 202 f.

doch mit Bezug auf die sinnlichen Gefühle, wo wir ebenfalls das Unangenehme dem Angenehmen, das Unglück dem Glück gegenüberstellen, gerade im Gegenteil mehrfach behauptet worden, daß die Lust der Hauptsache nach nur in dem Fehlen von Unlust und Schmerz bestehe. Wenn das auch eine Übertreibung nach der anderen Seite ist, so bleibt doch so viel mindestens wahr, daß im allgemeinen jeder der beiden Gegensatzbegriffe, und im einzelnen Fall bald mehr der eine, bald mehr der andere einen positiven Inhalt besitzt. Die Tugend ist mehr als eine bloße Negation des Lasters, aber auch das Laster ist keine bloße Negation der Tugend, ebensowenig wie der Schmerz eine bloße Negation der Lust ist.

Es gibt einen anderen Grund, der, wie ich glaube, diese Anziehungskraft, welche das Unlusterregende und Tadelnswerte auf die Negation ausgeübt hat, vollkommen begreiflich macht: er liegt in der psychologischen Verwandtschaft der Unlustaffekte und der logischen Funktion der Verneinung. Wie die Verneinung eine als möglich vorgestellte Behauptung zurückweist, so wendet der Unlustaffekt sich ab von dem schmerzzerregenden Gegenstand. In beiden Fällen handelt es sich um Willensrichtungen von abwehrendem Charakter; auch die logische Negation ist daher — und bei energischen Urteilsakten sogar in sehr ausgeprägter Weise — von einer Gefühlsfärbung begleitet, die den Charakter eines Unlustgefühls an sich trägt. Unter diesen Umständen ist es wohl begreiflich, daß die sittliche Mißbilligung leichter mit dem Ausdruck der Negation sich verbindet als die sittliche Anerkennung. Wenn aber hieraus überhaupt auf die Entwicklung der sittlichen Vorstellungen ein Schluß gemacht werden kann, so ist es der, daß dieselben, wie dies noch jetzt ihre Ausprägung in gegensätzlichen Begriffen andeutet, mit der Betätigung des Bewußtseins in Lust- und Unlustaffekten innig zusammenhängen.

In der Tat weisen nun mannigfache andere sprachliche Erscheinungen darauf hin, daß diese Beziehung der sittlichen Billigung und Mißbilligung zu den sinnlichen Gefühlen nicht etwa bloß eine äußere Analogie ist, sondern daß sie auf einer ursprünglichen Einheit beruht, indem aus dem sinnlichen Gefühlsinhalt des Bewußtseins die sittlichen Gefühle durch eine spezifische Differenzierung hervorgegangen sind. Die fortwirkende Kraft dieser Differenzierung, deren erste Anfänge sich selbstverständlich der Nachweisung entziehen, verrät sich in einer Verinnerlichung der sittlichen

Begriffe, mit der ein stetiger und in der Regel in gleicher Richtung stattfindender Bedeutungswandel des ethischen Wortschatzes verbunden ist.

b. Die Vertiefung der sittlichen Anschauungen.

Im Vergleich mit der bei den Allgemeinbegriffen des Guten und Bösen besprochenen Übertragung sinnlicher Bedeutungen auf das sittliche Gebiet könnte man den hier in Frage kommenden Bedeutungswandel einen latenten nennen. Der Gesamtcharakter der Begriffe bleibt erhalten, aber die tieferen Beziehungen derselben und ihr Gefühlswert verändern sich. Dabei geschieht diese Veränderung so langsam, daß man meist verhältnismäßig weit voneinander abliegende Kulturperioden vergleichen muß, um ihr Vorhandensein überhaupt zu entdecken. Und doch entstehen auf diesem Wege im Laufe der Zeiten so gewaltige Unterschiede, daß schließlich die übereinstimmend bezeichneten ethischen Begriffe fast nur noch durch den Zusammenhang der Entwicklung und durch den allgemeinen Sinn der sittlichen Billigung und Mißbilligung verbunden erscheinen.

Einen Beleg für diesen stetigen Wandel der Anschauungen bietet die Allgemeinbezeichnung der Tugend selbst. Offenbar von Anfang an vorzugsweise im Sinne der sittlichen Billigung gebraucht, ist doch die begriffliche Färbung des Wortes zunächst, dem nationalen Charakter entsprechend, bei den verschiedenen Kulturvölkern eine abweichende. Während das deutsche Wort, wie schon erwähnt, die Tauglichkeit, wahrscheinlich im Sinne der Brauchbarkeit für die Geschäfte des Kriegs wie des Friedens, hervorhebt, weisen die griechische Arete wie die römische Virtus auf andere, auch unter sich wieder verschiedene Grundbedeutungen hin. Am nächsten steht dem Deutschen das Griechische. Aber wie das Zeitwort *ἀπεράω* die Bedeutungen des Taugens und des Gedeihens in sich vereinigt, so unterscheidet sich auch die Arete von der Tugend von Anfang an dadurch, daß sich in ihr der Begriff der Tüchtigkeit mit dem des durch sie bewirkten Ansehens bei anderen vereinigt. Dem Griechen genügt nicht der Wert der Person oder der Handlung an sich; beide müssen auch die ihnen gebührende Stellung in den Augen der Welt einnehmen. Nur wenn sich die Tüchtigkeit des Charakters mit der Schönheit der Erscheinung verbindet, hat sie Aussicht, sich Geltung zu verschaffen. Darum spielen in dem Begriff der Arete die Elemente der Tüchtigkeit, der Schönheit und des äußeren Ansehens ineinander. Ursprünglich ist unter diesen Elementen das

äußerlichste, dasjenige des Ansehens, sichtlich das überwiegende. Dann gewinnen bei den Dichtern und Rednern der attischen Periode die persönlichen Eigenschaften, die das Ansehen bewirken, den Vorrang. Endlich in der philosophischen Ethik sind es unter diesen persönlichen Eigenschaften wieder solche, die sich auf allgemein menschliche und soziale Pflichten beziehen, auf die Ehrfurcht vor den Eltern, die Ausübung der Gastfreundschaft, die Leistungen für den Staat, die vorzugsweise zum Begriff der Arete erfordert werden, wogegen die mehr äußerlichen Vorzüge der Schönheit, Stärke, Unerschrockenheit u. dgl., auf die einst der Hauptwert gelegt wurde, zurücktreten.

Eine ähnliche Entwicklung hat der römische Begriff der Virtus zurückgelegt. Ursprünglich deckt er sich, wie schon Cicero bemerkt, fast völlig mit dem der männlichen Festigkeit, der Fortitudo. Allmählich ist dann auch hier unter dem Einfluß der Dichtung und Philosophie, die freilich ihrerseits durch das griechische Vorbild mitbestimmt waren, eine Vertiefung der Bedeutung eingetreten, durch die das Wort den Sinn der moralischen Vortrefflichkeit annahm. Vielleicht aber verrät sich die äußere, dem eigentlichen Volksbewußtsein fremde Beeinflussung dieses Vorgangs in der merkwürdigen Tatsache, daß das römische Wort mehr als das deutsche und selbst das griechische neben seiner neuen die ältere und äußerliche Bedeutung bewahrt hat. So wird fortan nicht nur die Tapferkeit des Soldaten, sondern auch die Geschicklichkeit des Redners oder selbst die Gesundheit des Körpers gelegentlich eine Virtus genannt. Der erste Schritt der Vertiefung ist hier geschehen: zur ursprünglich äußeren ist eine innere Bedeutung hinzugetreten, und diese hat allmählich sogar den Vorzug errungen; aber der zweite Schritt, die völlige Abstreifung der äußeren Bedeutung, hat sich noch nicht vollzogen. Gleichwohl erhellt aus diesen drei verschiedenen Entwicklungen der Tugend, der Arete und der Virtus, daß sie auf eine Aufhebung der anfänglichen nationalen Unterschiede ausgehen. Indem dieses Ziel endlich in dem Sprachgebrauch der neueren Kulturvölker im wesentlichen erreicht ist, wird es aber hier allmählich von einer anderen Erscheinung abgelöst, in der sich vielleicht eine neue Differenzierung der Begriffe vorbereitet. Die „Tugend“ und ihre Wortäquivalente in neueren, modernen Sprachen haben für den heutigen Menschen den ethischen Wert teilweise eingebüßt, den sie noch für das 18. Jahrhundert besaßen. Das verrät sich nicht bloß in dem weit sparsameren Gebrauch des Wortes in der Literatur- und Um-

gangssprache, sondern vielleicht mehr noch in dem halb ironischen Sinne, den sie gelegentlich mit ihm verbindet. Selbst die Moralphilosophie trägt dem bereits Rechnung, indem sie es vorzieht, den Gesamtbegriff der Tugend durch die einzelnen sittlichen Eigenschaften zu ersetzen, die noch nicht an dieser Entwertung teilgenommen haben.

Bei allen diesen Wörtern, die einzelne Seiten des sittlichen Charakters oder der ethischen Wertschätzung ausdrücken, begegnet uns aber im übrigen eine ähnliche Bedeutungsentwicklung. So, wenn wir uns hier auf das Gebiet des Deutschen beschränken, abgesehen von den schon besprochenen Gegensätzen des Guten und Bösen, bei Wörtern wie gerecht, fromm, stolz, tückisch, schlecht, die Achtung, die Würde, die Ehre u. a. Gerecht ist ursprünglich, übereinstimmend mit dem lateinischen *rectus*, wer den geraden Weg geht. Es wird in der älteren Sprache im Sinne von geschickt oder tauglich angewandt und führt zurück auf die Wurzel *reg*, deren Urbedeutung wohl in dem lateinischen *regere*, lenken, am treuesten erhalten ist. Aus ihr ist auch das Substantivum *Recht* in der Bedeutung der äußerlich gesetzten sozialen Ordnung hervorgegangen. Der Begriff des Rechts hat dann aber wieder auf die Auffassung des Gerechtheits zurückgewirkt: als gerecht gilt, wer dem Rechte gemäß handelt, der Schuldlose, und damit ist nunmehr der moralische Inhalt des Begriffs gesichert.

Zu *fromm* hat sich in unserem Verbum „frommen“ für nützen, fördern noch einigermaßen die Urbedeutung erhalten. Der Fromme ist der Nützliche, Treffliche, in einer noch früheren Zeit vielleicht der Vorderste, da das gotische *fruma* dem lateinischen *primus* entspricht: der allgemeine Begriff des Vorrangs hat sich also hier zuerst zu dem des Vorzugs durch persönliche Eigenschaften und dieser endlich zu dem der gottesfürchtigen, religiösen Gesinnung verengt*). Einen ähnlichen Wandel hat der Begriff *edel* erlebt, nur daß sich die Beziehung auf den Adel der Geburt, mit dem das Wort ursprünglich zusammenhängt, neben der überwiegend gewordenen moralischen Bedeutung, wenn auch in seltenerem Gebrauche, erhielt.

Der nämliche Rückgang vom Äußeren auf das Innere begegnet uns bei den Ausdrücken der sittlichen Mißbilligung. Das Eigenschaftswort *stolz* bezieht sich in älterer Zeit ausschließlich auf einen

*) Grimms Wörterbuch, IV, 1, S. 239.

eiteln, prahlerischen Menschen, so daß man sogar, obgleich wohl mit Unrecht, an eine Entlehnung aus dem lateinischen *stultus* oder, vielleicht mit größerem Recht, an eine Beziehung zu dem altgermanischen Wort *Stelze* gedacht hat. Die *Tücke* ist ein mißverständener Plural zu dem älteren Wort *Tuck*, das einen rasch und unversehens ausgeführten Schlag bedeutet. Ein erlaubtes Mittel im Kampf oder Kampfspiel bezeichnend, hat das Wort, wie so manches andere, seine üble Nebenbedeutung erst durch die Übertragung auf die inneren Eigenschaften des Charakters erhalten. Ein merkwürdiges Paar ähnlicher moralischer Eigenschaftswörter sind endlich *schlimm* und *schlecht*. Heute bedeuten sie uns ungefähr das nämliche, ursprünglich sind sie Gegensätze. *Schlimm* (mittelhochdeutsch *slimp*) ist schief, und *schlecht* (*sleht*) ist gerade. Durch die Zwischenbedeutungen des Einfachen, Schlichten, Geringen hat, wie man annimmt, das *Schlechte* seinen Übergang in *malam partem* gefunden. Die Verbindung „schlecht und recht“ hat sich aus der Sprache Luthers noch heute im Sinn einer verstärkenden Häufung synonymmer Attribute erhalten. Daß beide Wörter von einer fast übereinstimmenden Bedeutung aus sich zu Gegensätzen entwickelten, ist nur durch jene Übertragung von außen nach innen möglich, bei der ein und dasselbe sinnliche Bild je nach der Beleuchtung, in der es gesehen wird, einen völlig abweichenden Gefühls- und Begriffswert gewinnen kann. Im einen Fall wird das Gerade zum Ausdruck eines guten, Trug und Winkelmzüge verschmähenden Charakters; im anderen Fall wandelt sich das Einfache in das Beschränkte, das Niedrige, und endlich vermöge der gleichen von außen nach innen gerichteten Bedeutungsentwicklung in die niedrige Gesinnung um.

Wie in diesen Beispielen die Vertiefungen und der Wandel der Begriffe darauf beruhen, daß äußere persönliche Eigenschaften in innere übergehen, so kann aber das nämliche auch bei solchen Wörtern geschehen, die sich auf die Wertbeurteilung solcher Eigenschaften beziehen. Dabei kann nun bei dieser zweiten Klasse sittlicher Begriffe noch die weitere Veränderung stattfinden, daß Bezeichnungen, die ihr angehören, in Begriffssymbole erster Art sich umwandeln, also ihre objektive gegen eine subjektive Bedeutung eintauschen, eine Veränderung, die dann im allgemeinen ebenfalls dem Prozeß der Verinnerlichung der sittlichen Anschauungen zuzurechnen ist. Denn die sittliche Charaktereigenschaft hat unter allen Umständen einen höheren ethischen Gefühlswert als der ihr entsprechende Ausdruck des Lobes oder Tadels oder der sonstigen

äußeren Folgen der sittlichen Gesinnungen und Handlungen. An dem Edelmuth des Charakters haftet ein intensiveres Gefühl als an Lob und Billigung; und ähnlich überragen Sünde und Schuld die Vorstellungen von Sühne und Strafe. Während der Begriff der Tugend von Anfang an subjektiv ist, aber sich vertieft durch die Verinnerlichung der Eigenschaften, auf die er sich bezieht, wirkt so bei dem Laster zu dem nämlichen Erfolg noch das andere Moment mit, daß das Wort ursprünglich nur den Tadel bezeichnete, der über irgend etwas ausgesprochen wird, und allmählich erst auf die tadelnswerten Eigenschaften selbst überging.

Bewahrt der ethische Begriff dauernd seinen objektiven Inhalt, so pflegen dann wiederum solche Ausdrücke, die nur eine Beurteilung des Äußeren einer Persönlichkeit enthalten, auf die ihres Innern übertragen zu werden. So bezeichnet die Achtung zunächst die Aufmerksamkeit, die man einem Menschen vermöge seines Vorrangs erweist, entsprechend dem noch heute erhaltenen Sinn von Wörtern wie beachten, achtgeben u. dgl. Die Würde hängt zusammen mit dem Wert. Würdig ist, was Wert besitzt. Der Wert bezieht sich daher, ähnlich dem gleichbedeutenden griechischen Wort *τιμή*, zunächst auf den Kaufpreis oder auf andere äußere Leistungen, um die ein schätzbarer Gegenstand erworben werden kann. Noch deutlicher ist die materielle Basis dieser Vorstellungen in dem lateinischen Wort *aestimare* erhalten geblieben, wo das *aes* (Erz, Geld) unmittelbar die Schätzung um Geldwert andeutet. Ähnlich verhält es sich wahrscheinlich mit dem deutschen Ehre, wo der charakteristische Bedeutungswandel mehrere Stufen zu umfassen scheint. Ursprünglich die Gabe bezeichnend, die nach dem Wert dessen sich richtet, was durch sie erreicht oder erkauft werden soll, hat sich die Bedeutung zuerst teilweise auf diesen Wert selbst zurückgezogen, also den Wandel aus dem Objektiven ins Subjektive erfahren, wobei aber doch die objektive Bedeutung miterhalten blieb. Wir reden noch heute von einem Mann von Ehre, ebenso wie von einem Mann, dem Ehre widerfährt. In diesen beiden nebeneinander beharrenden Bedeutungen hat sich dann aber der moralische Sinn des Wortes zusehends vertieft. Ursprünglich auf den äußeren Glanz gehend, den jemand um sich verbreitet, oder durch den er von anderen ausgezeichnet wird, ist es allmählich vorwiegend zur Charaktereigenschaft und ihrer Schätzung geworden, wenn auch in mannigfachen Formen des Gebrauchs, wie in dem Ehrengeschenk, dem Ehrentag, den Ehrenzeichen usw., Merkmale jenes äußeren Glanzes noch sich erhalten haben.

Zugleich zeigt dieses Wort noch eine Beziehung, die auch sonst in dem ethischen Wortschatz tiefe Spuren zurückließ. Eine der hervorragenden Bedeutungen der Ehre aus der Zeit der vorwiegend objektiven Verwendung des Begriffs ist die der Gottesehre, des Kultus*), ähnlich wie in dem lateinischen *honor* und dem griechischen *τιμή* besonders in älterer Zeit der Sinn der Ehrenbezeugung gegenüber den Göttern im Vordergrund steht. So ist überhaupt bei allen den Ausdrücken, die dem Vorstellungskreis der sittlichen Billigung und Mißbilligung angehören, der religiöse Einfluß ein sehr allgemeiner, und er erstreckt sich namentlich auf die Gegensätze des Guten und Bösen selbst und andere ethische Attribute. Überall auf indogermanischem Sprachgebiet sind diese Beziehungen zum Kultus der Götter nachweisbar. Sie haben sich vielleicht am lebendigsten bei den Indern erhalten, entsprechend der ungeheuren Bedeutung, die hier Opfer und andere äußere Kultushandlungen besaßen.

So führt uns die Sprache auf verschiedenen Wegen zu dem Ergebnis, daß die sittlichen Vorstellungen in der Form, in der sie heute unser sittliches Bewußtsein kennt, die Erzeugnisse einer langen Entwicklung sind, bei der eine fortschreitende Vertiefung und Verinnerlichung eingetreten ist; und zahlreiche Tatsachen weisen bereits darauf hin, daß Religion, Dichtung und Philosophie auf diesen Prozeß einen mächtigen Einfluß ausübten. Allerdings lassen sich diese Erscheinungen der Sprache nicht unmittelbar in ethische Vorgänge zurückübersetzen, weil die Vorstellungen und Gefühle selbst immerhin von den Hilfsmitteln ihrer Bezeichnung verschieden sind. Aber da sich doch keine wichtigere Änderung des Bewußtseins vollziehen kann, ohne ihre Wirkungen auf den Gedankenausdruck zu üben, so dürfen wir jedenfalls annehmen, daß die Entwicklung der sittlichen Anschauungen im selben Sinne vor sich gegangen ist wie der Begriffswandel der Bestandteile des ethischen Wortschatzes. Der letztere zeigt uns aber namentlich zwei allgemeine Tatsachen, die wohl als die bedeutsamsten in diesem ganzen Prozeß anzusehen sind. Die erste besteht darin, daß von äußeren Vorzügen der körperlichen Anlage und Übung sowie von der äußeren Befolgung der Vorschriften des Kultus und der Sitte die Wertschätzung mehr und mehr auf die inneren Eigenschaften des Charakters und der Gesinnung übergeht; die zweite darin, daß die praktische Tüchtigkeit mit Rücksicht auf

*) Grimms Wörterbuch, III, S. 54.

den Nutzen, den die Leistungen des einzelnen seinen Genossen oder der Gesellschaft gewähren, ursprünglich den vorwiegenden Maßstab der Wertschätzung abgeben, worauf allmählich erst individuelle Eigenschaften, von denen der andere einen unmittelbaren Vorteil nicht erwarten kann, neben jenen sich Geltung erringen. Auf beiden Wegen vertiefen sich die sittlichen Anschauungen, auf dem zweiten befreien sie sich zugleich von selbstsüchtigen Motiven.

c. Die Allgemeingültigkeit der sittlichen Vorstellungen.

Durch die obigen Folgerungen wird schließlich noch eine Frage nahegelegt, auf die uns die Geschichte des ethischen Wortschatzes eine unmittelbare Antwort nicht geben kann. Es ist die Frage, ob die rohen Ursprünge dieser Entwicklung überhaupt mit dem entwickelten sittlichen Bewußtsein vergleichbar sind, ob sie die Anfänge dieses letzteren schon in sich schließen, oder ob sich nicht vielleicht aus ihnen ganz andere, ja entgegengesetzte Vorstellungen über Recht und Unrecht entwickelt haben könnten. So unzweifelhaft es ist, daß der Mensch überall irgendwelche Eigenschaften und Handlungen billigt und andere mißbilligt, so macht doch die Existenz solcher Gegensätze des Urteils noch keinerlei Übereinstimmung in dessen Motiven erforderlich; und auch der Umstand, daß gewisse sinnliche Eigenschaften, wie Gesundheit und körperliche Stärke, geschätzt und ihre Gegensätze mißachtet werden, beweist für unseren Fall nichts, da diese Eigenschaften selbst sittlich gleichgültig sind. Wenn auf den ursprünglichen Stufen das Sittliche vollständig in dem Sinnlichen aufgeht, so scheint es also an sich nicht undenkbar, daß sich das erstere unter verschiedenen Bedingungen nach entgegengesetzten Richtungen entwickeln könnte.

Hier kommen nun zwei Erscheinungen zur Geltung, die zwar nicht für eine ursprüngliche Gleichheit sittlicher Vorstellungen, wohl aber für übereinstimmende sittliche Anlagen in die Schranken treten. Die erste besteht darin, daß die sinnlichen Eigenschaften, die der Naturmensch rühmlich findet, den geistigen, die der Kulturmensch bevorzugt, in ihrem Gefühlscharakter wie in ihren kausalen Beziehungen verwandt sind. Körperliche Gesundheit und physische Kraft sind stets die normalen sinnlichen Grundlagen des Mutes, der Tapferkeit, der Festigkeit gewesen; sie sind es selbstverständlich auf roheren Stufen weit mehr als bei entwickelter sittlicher Kultur, aber bis zu einem gewissen Grade werden sie es vermöge der sinnlichen Natur des Menschen wohl immer bleiben. Eben deshalb

werden wir aber auch annehmen dürfen, daß ursprünglich schon mit der Wertschätzung der physischen Kraft eine Schätzung der von ihr getragenen ethischen Eigenschaften verbunden gewesen sei. Die zweite Erscheinung besteht darin, daß aus den übereinstimmenden sinnlichen Anlagen des menschlichen Bewußtseins schließlich übereinstimmende sittliche Anschauungen sich wirklich entwickelt haben. Gegenteilige Behauptungen beruhen entweder auf übertreibenden Schilderungen der sinnlichen Vorstufen des sittlichen Bewußtseins oder auf einer übermäßigen Betonung jener spezifischen Färbungen des sittlichen Lebens, welche die wechselnden Bedingungen der Kultur und des nationalen Charakters mit sich führen. Kein Unbefangener kann sich der Überzeugung verschließen, daß die Unterschiede hier schließlich nicht größer sind als auf intellektuellem Gebiete, wo trotz aller Mannigfaltigkeit der Anschauungen und Denkrichtungen doch die Allgemeingültigkeit der Denkgesetze feststeht.

Hiernach wird eine objektive Interpretation der sprachlichen Zeugnisse der Ansicht gewisser Anthropologen, welche die sittlichen Ideen für eine späte, auf einige Kulturvölker beschränkte Erfindung halten, ebenso ihre Zustimmung versagen, wie der Meinung derjenigen Philosophen, die jene Ideen für ein ursprüngliches Besitztum des menschlichen Bewußtseins erklären. Wie alle unsere Anschauungen und Begriffe, so sind auch die sittlichen einer Entwicklung unterworfen; aber die Keime dieser Entwicklung sind von Anfang an gleichartig, und die Entwicklung selbst erfolgt, bei großer Mannigfaltigkeit im einzelnen, nach übereinstimmenden Gesetzen.

Doch die Sprache verrät uns in dem Wortschatz der sittlichen Begriffe und in dessen Wandlungen nur die äußeren Spuren der gewaltigen Entwicklung, die das sittliche Bewußtsein selbst zurückgelegt hat. Der große Wert dieser Spuren besteht vor allem in der vollkommenen Objektivität der sprachlichen Zeugnisse, in der keine andere Art der Überlieferung es mit ihnen aufnehmen kann. Wollen wir jedoch die Bedingungen dieser in der Sprache sich verratenden Entwicklung ermitteln, so müssen wir uns nach anderen Zeugnissen umsehen, die sich nicht bloß auf die äußeren Zeichen der sittlichen Vorstellungen, sondern auf diese selbst beziehen. Für solche Zeugnisse bieten sich hauptsächlich zwei Quellen dar. Die eine besteht in den religiösen Anschauungen, die andere in den durch Sitte und rechtliche Normen geregelten sozialen Erscheinungen. In den Religionsanschauungen verraten sich vor-

zugsweise die inneren Motive, in den sozialen Erscheinungen die äußeren Zwecke des sittlichen Strebens. Beide aber sind wieder beeinflusst durch Naturumgebung und Kulturbedingungen.

Zweites Kapitel.

Die Religion und die Sittlichkeit.

1. Mythus und Religion.

a. Die autonome, metaphysische und ethische Auffassung der Religion.

In der Frage nach dem Zusammenhang der religiösen und der sittlichen Anschauungen herrscht bekanntlich seit alter Zeit ein ungeschlichteter Streit der Meinungen. Eine Untersuchung der tatsächlichen Beziehungen, die zwischen beiden Gebieten im Bewußtsein und Leben der Völker bestehen, wird zunächst gut daran tun, ihren Weg soviel als möglich abseits von diesem Streite zu nehmen. Handelt es sich doch bei ihm zumeist nicht um eine objektive Prüfung der Erscheinungen, sondern um Gegensätze philosophischer und theologischer Richtungen. Dabei werden dann die Tatsachen meist nur insoweit in Betracht gezogen, als man sie von dem jeweils eingenommenen Standpunkte aus zu beleuchten bemüht ist, wo sie dann freilich manchmal kaum mehr als die nämlichen wiederzuerkennen sind.

Nur in einer Beziehung wird keine Untersuchung umhin können, das Terrain, auf dem jener Meinungsaustausch stattfindet, zu berühren: in der für die weitere Erörterung unerläßlichen Beantwortung der Frage nämlich, was man überhaupt unter Religion zu verstehen habe. Diese Frage bedarf hier um so mehr einer vorläufigen Erwägung, als gerade über die Beziehungen zwischen Mythus und Religion sehr abweichende und zum Teil unbestimmte Anschauungen verbreitet sind. Sind doch viele Mythologen und Ethnologen geneigt, beide überhaupt zu identifizieren, während andere nur den unseren heutigen religiösen Ideen entnommenen Begriff als maßgebend ansehen. Beide Standpunkte sind offenbar nicht geeignet, zu einer für die praktische Betrachtung brauchbaren Auffassung zu führen. Immerhin wird man dem zweiten dieser Standpunkte in-

sofern eine gewisse Berechtigung zuerkennen müssen, als unser Begriff der Religion nur nach dem, was wir noch jetzt unter ihr verstehen, orientiert sein kann. Freilich wird dann wiederum nicht bloß das in der Gegenwart erst vorhandene religiöse Bewußtsein diesem Begriff zuzurechnen sein, sondern wir werden, um ihn zu finden, von der heute gewonnenen Stellung aus die Richtlinien zu ziehen haben, die bis zu bestimmten Ausgangspunkten zurückführen, um dann, was in einer dieser Richtlinien liegt, der Religion in ihrer Entwicklung zuzuordnen. Dieses Verfahren begegnet freilich der Schwierigkeit, daß wir selbst den heute geltenden Religionsanschauungen gegenüber noch nicht über einen eindeutigen Religionsbegriff verfügen. Vielmehr gehen die Anschauungen über diesen im allgemeinen nach drei Richtungen auseinander. Wir können sie als die autonome, die metaphysische und die ethische Theorie der Religion bezeichnen.

Die autonome Auffassung nimmt die Religion als ein Gebiet für sich in Anspruch, außerhalb des Metaphysischen und des Ethischen. Während die Metaphysik die theoretische Erkenntnis der endlichen Dinge, die Ethik die Verhältnisse des empirischen Handelns zum Gegenstand habe, sei die Religion „unmittelbares Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen, alles Zeitlichen im Ewigen“, oder, wie Schleiermacher später es ausdrückte, „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“ (*). Der metaphysischen Theorie fällt die Religion mit der spekulativen Erkenntnis des Universums zusammen, mag diese Erkenntnis als ein dem menschlichen Denken auf begrifflichem Wege vermitteltes Wissen angesehen werden, wie im älteren Rationalismus, oder mag man in ihm eine immanente Entwicklung des absoluten Geistes selbst erblicken, wie in dem neueren spekulativen Idealismus. Auf alle diese Schattierungen paßt Hegels Definition der Religion, sie sei „Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist“ (**), ein Begriff, der darauf ausgeht, den Unterschied von Religion und Philosophie schließlich aufzuheben oder als einen bloß äußerlichen erscheinen zu lassen. Merkwürdigerweise trifft übrigens in dieser Gleichsetzung die extremste unter den antimetaphysischen Richtungen mit der metaphysischen Theorie zusammen. Auch Auguste Comte lehrt in der Einleitung zu seiner „positiven Philosophie“ die Identität von Religion und Metaphysik, und er läßt das theo-

*) Schleiermacher, Reden über die Religion, 4. Aufl., S. 42.

**) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I, S. 37 ff.

logische oder religiöse dem metaphysischen Stadium menschlicher Entwicklung ähnlich vorausgehen, wie Hegel in seiner Enzyklopädie die Religion als Vorstufe der Philosophie betrachtet. Nur die Wertschätzung ist eine andere geworden. Für Comte sind Religion und Mythus, Mythos und Aberglaube identisch, und Metaphysik gilt ihm als eine Mythologie in Begriffen. Das „positive Stadium“ der rein tatsächlichen, aller Hypothesen und Spekulationen entäußerten Auffassung der Dinge aber, das bei ihm die Entwicklung abschließt, würde für Hegel nicht einmal als unterste Stufe Geltung haben. Die neuere Anthropologie endlich, die sich meist der Auffassung Comtes zuneigt, pflegt nur den Begriff der Religion auf ein noch engeres Gebiet einzuschränken. Sie definiert sie als „Glaube an geistige Wesen überhaupt“ oder macht die unter dem Eindruck des Todes und des Traumes gebildeten Vorstellungen von einer selbständigen Seele sowie die damit in Zusammenhang stehende Ahnenverehrung zur Quelle religiöser Vorstellungen. Da alle diese Ansichten das Wesen der Religion in einer Art primitiver Metaphysik erblicken, so werden sie um so mehr der metaphysischen Auffassung zugezählt werden können, als auch bei ihnen die entscheidenden religiösen Motive schließlich in das Erkenntnisbedürfnis des Menschen verlegt sind. Wenn man, wie Herbert Spencer, von diesem Standpunkte aus der Religion gleichwohl eine bleibende Bedeutung beimißt, so wird daher diese lediglich darin gesehen, daß, nachdem im übrigen die primitive Metaphysik von der positiven Wissenschaft beseitigt sei, ein „Unerkennbares“ fortan bestehen bleibe*). Die ethische Theorie endlich sieht in der Religion die Verwirklichung sittlicher Postulate. Ihre Wurzeln hat diese Denkweise in dem aufgeklärten Deismus der vorangegangenen Jahrhunderte, ihre einflußreichste Gestaltung gewann sie durch Kant, dessen Lehren noch heute in verbreiteten philosophischen und theologischen Richtungen fortwirken. Indem Kant die Religion eine „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ nennt, wird sie ihm zum Inbegriff der Voraussetzungen, deren wir zur Erklärung des Sittengesetzes selbst wie zu seiner Verwirklichung bedürfen**). Da aber diese Voraussetzungen zu transzendenten Ideen ohne allen Erfahrungsinhalt

*) Comte, Philosophie positive, I, Introduct. Herbert Spencer, Soziologie, I, S. 344 ff. (deutsche Ausg.). Grundlagen der Philosophie (first principles), S. 3 ff.

**) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 4. Stück. Ausg. von Rosenkranz, Werke, Bd. 10, S. 184 ff.

führen, so sind sie Gegenstände des Glaubens, nicht des Wissens; und da verschiedene religiöse Vorstellungen möglicherweise dem nämlichen moralischen Zweck entsprechen können, so ergibt sich hieraus die Berechtigung verschiedener Glaubensanschauungen. Immerhin ist es Kants Meinung, wie die der meisten seiner Nachfolger, daß eine Religion, die christliche, die sittlichen Forderungen am vollkommensten erfülle und das Bedürfnis, den Glauben mit dem Wissen zu vereinen, am meisten befriedige. In diesem Gedanken einer Vernunftreligion trifft Kant mit dem Deismus seiner Zeit zusammen. Auch berührt sich hier die ethische mit der metaphysischen Theorie, deren Verlangen, die Glaubenswahrheiten zu beweisen, nur zu der Forderung ermäßigt wird, sie begreiflich zu finden. In der Trennung des Glaubens vom Wissen dagegen stimmt die ethische mit der autonomen Richtung überein, und da die letztere ihrerseits eine ethische Bedeutung der Religion keineswegs zu leugnen gewillt ist, so gestaltet sich das Verhältnis zwischen beiden im wesentlichen so, daß die autonome Auffassung das Religiöse dem Sittlichen unbedingt überordnet, während die ethische es im Hinblick auf seinen Ursprung ihm unterordnet.

Aus diesen Bemerkungen erhellt schon, daß es jeder der drei Richtungen schwer wird, ihren Standpunkt gegenüber den anderen sicher abzugrenzen. Sucht die autonome Theorie ihre Selbständigkeit dadurch zu wahren, daß sie auf die Eigenart der inneren religiösen Erfahrung hinweist, so kann sie nicht umhin, in dieser Erfahrung eine intuitive Erkenntnisquelle zu erblicken, die neben den sonstigen Erkenntnisformen bei der Bildung einer allgemeinen metaphysischen Weltanschauung Berücksichtigung heischt. Trennen sich ferner die autonome und die ethische Theorie in dem Verhältnis von Über- oder Unterordnung zwischen dem Religiösen und Sittlichen, so schwindet auch dieser Unterschied, sobald man, von der Entstehungsweise der religiösen Ideen absehend, deren absoluten Wert ins Auge faßt: dann sind im Grunde beide darüber einig, daß die letzten und unvergänglichen Zwecke des Sittlichen den beschränkten sinnlichen Betätigungen desselben unendlich überlegen seien; diese letzten Zwecke sind aber auch nach der ethischen Theorie nur in der Form der religiösen Ideen dem Bewußtsein gegeben. Die tieferen Gründe dieser Meinungsunterschiede liegen selbstverständlich zum Teil in ethischen und religiösen Bedürfnissen; und sie stehen außerdem mit abweichenden Ansichten über Zweck und Inhalt der Metaphysik in so nahem Zusammenhang, daß ihre Prü-

fung zunächst von diesem Punkte aus versuchen muß, den Zwiespalt zu beseitigen. Nun weisen die autonome und die ethische Theorie der Metaphysik eine beschränktere Aufgabe zu: sie hat nach ihnen im allgemeinen einen empirischen Zweck, indem sie über die für alle Erfahrung gültigen Vernunftprinzipien Rechenschaft geben soll. Der metaphysischen Theorie dagegen ist die Metaphysik Weltanschauung überhaupt: sie umfaßt nicht nur die Sinnenwelt, sondern zugleich die Ideen von einer übersinnlichen Welt. Entweder ist man aber nach platonischem Vorbild geneigt, diesem transzendenten Inhalt um der Erhabenheit seiner Objekte willen den unbedingten Vorzug einzuräumen; oder man verweist ihn mit dem Positivismus, dem die Metaphysik als eine überwundene Erkenntnisform gilt, in das Gebiet der Dichtung.

Abgesehen von den oft fragwürdigen Wegen, auf denen die Metaphysik ihr Ziel zu erreichen sucht, wird jedoch nicht zu bestreiten sein, daß der metaphysische Trieb selbst in dem tatsächlichen Einheitsbedürfnis der menschlichen Vernunft seine nie versiegende Quelle hat. Unser Denken strebt nach Einheit und Zusammenhang unseres gesamten Bewußtseinsinhaltes. Zu diesem Inhalt gehören aber die religiösen Vorstellungen und Gefühle schließlich ebenso gut wie alle anderen Bestandteile objektiver oder subjektiver Erfahrung. Weist man der Metaphysik die letzte und umfassendste, auf Grund der sämtlichen wissenschaftlichen Einzelkenntnisse vorzunehmende Interpretation des Gegebenen zu, so werden demnach auch die religiösen Tatsachen nicht aus ihrem Bereiche auszuschließen sein. Freilich darf man dabei nicht, wie es so mannigfach geschehen ist und noch geschieht, unter religiösen Tatsachen den Inhalt irgendeines dogmatischen Lehrgebäudes verstehen wollen, sondern dieser Begriff wird lediglich auf jene allgemeinen psychologischen Erfahrungen zu stützen sein, denen überhaupt der Charakter religiöser Bewußtseinselemente zukommt.

Welches sind nun aber diese Elemente, und worin bestehen die Kriterien, durch die sie sich von anderen Inhalten des Bewußtseins unterscheiden? Damit kommen wir zu einem Punkt, bei dem die metaphysische Theorie ihrerseits das Recht, das ihr abweichenden Anschauungen gegenüber zukommt, zu mißbrauchen pflegt, indem sie diese Frage nicht, wie es zunächst geschehen müßte, auf Grund einer psychologischen Analyse, sondern von einer den Tatsachen fertig entgegengebrachten metaphysischen und religiösen Weltanschauung aus zu beantworten sucht. Daß nur auf diese

Weise spezifische Dogmen gelegentlich die Rolle metaphysischer Lehrsätze übernehmen konnten, ist für jeden Unbefangenen klar. Auf der anderen Seite wurde aber die Stellung der Religion nicht selten dadurch beeinträchtigt, daß sie mit der gesamten metaphysischen Welterkenntnis unterschiedslos zusammenfloß. Spinozas „Deus sive natura“ ist für diese Vermengung kennzeichnend. Sie selbst ist aber keineswegs bloß innerhalb des pantheistischen Gedankenkreises zu finden, den jenes Wort andeutet, sondern sie ist außerdem ein gemeinsames Erbübel jeder irgendwie von vorwiegend theologischen Interessen inspirierten Philosophie.

Nun kann der Metaphysik, wenn wir einmal diesen Namen für eine abschließende Weltbetrachtung beibehalten wollen, vom heutigen Standpunkt der Wissenschaft aus nur noch in dem Sinne eine Berechtigung zukommen, daß sie in der kritischen Prüfung und in der widerspruchslosen Verbindung der allgemeinsten wissenschaftlichen Ergebnisse ihre Aufgabe erblickt, also nicht neben der Einzelforschung, sondern auf der Grundlage derselben ihr Gebäude errichtet*). Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet sind aber auch die religiösen Vorstellungen und Gefühle nicht unmittelbare Probleme der Metaphysik, sondern sie sind, als seelische Phänomene, zunächst Probleme der Psychologie. Und hier ist der natürliche Entstehungsort der religiösen Vorstellungen und Gefühle das Völkerbewußtsein. An dieses, nicht an das individuelle Bewußtsein, wird sich daher die Psychologie der Religion zunächst um Aufschlüsse wenden müssen.

b. Die religiösen Bestandteile des Mythos.

Auf einer je ursprünglicheren Stufe wir nun das Völkerbewußtsein beobachten können, um so mehr scheint in ihm eine ähnliche Vermengung der religiösen Elemente mit allen anderen Bestandteilen des geistigen Lebens zu herrschen, wie eine solche auf der Stufe der wissenschaftlichen Reflexion in begrifflich abgeklärter Form die spekulative Metaphysik versucht. Der Mythos, der diese Einheit einer primitiven Weltanschauung zur Darstellung bringt, ist daher nicht unzutreffend eine ursprüngliche Metaphysik genannt worden. Kommt doch diese Verwandtschaft auch darin zum Ausdruck, daß von Plato an bis auf Schelling und Hegel die philo-

*) Rücksichtlich der näheren Begründung dieser Aufgabe vgl. mein System der Philosophie, 3. Aufl., Einleitung.

sophische Metaphysik ihrerseits, sobald ihr die abstrakte Form der Begriffsentwicklung nicht mehr genügte, immer wieder zu mythologischen Bildern ihre Zuflucht nahm. Der Berührungspunkt dieser spekulativen Versuche mit dem ursprünglichen Völkerbewußtsein liegt eben darin, daß auch sie zu einem Urquell zurückgehen wollen, aus dem sie alle einzelnen Quellen der Erkenntnis ableiten möchten. Einen solchen Urquell hat es nur im Anfang gegeben, als die Philosophie, den anderen Wissenschaften den Weg bahnend, dereinst aus dem Mythus entsprang. Kein Wunder daher, daß heute noch das Streben, jenen Anfang zu finden, den Suchenden zum Mythus zurückführt.

Die Mythologie eines Volkes vereinigt aber in sich alle Bestandteile seiner Weltanschauung. Sie enthält Wissenschaft und Religion, sie beherrscht die häusliche Sitte ebenso wie das öffentliche Leben. Die Gebiete sind ungeschieden, wie das Wissen selbst noch aufgeht im Glauben. Die Anschauungen über den Lauf der Natur sind nicht minder subjektiv, aus psychologischen Motiven entsprungen, wie die Meinungen über die Schöpfung der Welt oder über die Schicksale des Menschen nach seinem Tode. Gerade deshalb, weil der Mythus noch ungeschieden enthält, was sich später nach verschiedenen Richtungen trennt, können nun aber unmöglich, wie es so häufig geschieht, Mythologie und Religion einfach einander gleichgesetzt werden; sondern nur diejenigen Bestandteile des Mythus sind als religiöse anzuerkennen, die auch in der späteren Entwicklung, nachdem die Scheidung in die verschiedenen Lebensgebiete eingetreten ist, eine bleibende religiöse Bedeutung bewahren. Welches sind diese Bestandteile? Es ist begreiflich, daß es leichter ist anzugeben, welche Elemente des Mythus nicht zu ihnen gehören, als an welchen Merkmalen sie selber zu erkennen sind. So wird insbesondere alles, was lediglich den Wert einer primitiven Erklärung der sichtbaren Naturerscheinungen besitzt, von vornherein auszuschneiden sein. Es ist im Grunde ebensowenig religiöser Art, wie das ptolemäische und das kopernikanische System Religionsanschauungen sind. Aber freilich ist diese Trennung kaum jemals so durchzuführen, daß gewisse Mythen vollständig dem einen, andere dem zweiten Gebiet zugeteilt werden könnten. Vielmehr bringt es die Einheit der mythologischen Anschauungen mit sich, daß nicht nur eine und dieselbe Göttergestalt verschiedene Funktionen in sich vereinigt, sondern daß auch ein und derselbe Mythus gleichzeitig verschiedene Seiten darbieten kann, etwa eine religiöse und eine

solche, die sich auf die Deutung einer Naturerscheinung bezieht; und dabei sind diese Seiten meistens nicht einmal voneinander geschiedene Bestandteile eines und desselben Vorgangs, sondern es ist die nämliche Reihe von Vorstellungen, die gleichzeitig das Erklärungsbedürfnis des Denkens befriedigt und die religiöse Erhebung des Gemüts herbeiführt. Mag aber dieser Umstand die Aufgabe einer genauen Begrenzung des Religiösen im Mythos erschweren, so kann er sie doch nicht hindern. Denn auch wo der nämliche mythische Vorgang abweichende Motive vereinigt, da muß immerhin festzustellen sein, welches dieser Motive, oder welche der Wirkungen auf das mythenbildende Bewußtsein die religiöse sei. Allerdings wird dabei nicht, wie es von manchen Anthropologen und Mythologen geschieht, aus dem Mythischen der Begriff des Religiösen entwickelt werden können, sondern es wird notwendig sein, diesen da aufzusuchen, wo er sich bereits aus seinen mythischen Verbindungen gelöst hat, um dann erst den Mythos selbst auf seinen religiösen Inhalt zu prüfen. Nur ist bei diesem Verfahren der Umstand nicht außer acht zu lassen, daß der so gefundene Begriff des Religiösen dem entwickelten Bewußtsein entnommen wurde, und daß daher auf primitiven Stufen nicht der ganze Inhalt, sondern höchstens die Anfänge seiner Entwicklung zu erwarten sind.

Damit sind wir zunächst wieder an die Antworten verwiesen, welche die drei oben gekennzeichneten Religionstheorien auf diese Frage bereit haben. Die Antwort der autonomen Theorie ist aber hier allzu unbestimmt. Indem sie das Religiöse in die unmittelbare Gotteserkenntnis oder in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl verlegt, bleibt das Objekt dieser Erkenntnis und dieses Gefühls völlig dahingestellt. Die Antwort der ethischen Theorie ist zu enge. Selbst wer geneigt sein möchte, den Hauptwert der Religion in ihrer ethischen Wirkung zu finden, kann sich unmöglich der Überzeugung verschließen, daß Ethos und Religion tatsächlich verschiedene Funktionen des menschlichen Bewußtseins sind, die, abgesehen von der Verschiedenheit ihrer Wirkungen, auch darin ihre Selbständigkeit bekunden, daß sie bald fördernd, bald hemmend ineinander eingreifen können. Der Fehler der metaphysischen Theorie endlich besteht darin, daß sie die religiösen mit den intellektuellen Problemen zusammenwirft. Indem sie in der Religion einen Teil oder eine spezifische Form der Welterkenntnis sieht, handelt es sich in dem Kampf der metaphysischen Systeme, deren bevorzugtes Streitobjekt das religiöse Problem ist, nicht sowohl um die Frage, was die Religion selbst

sei, als vielmehr um die andere, welcher Wert ihr innerhalb der jeweils als maßgebend angenommenen Metaphysik zuerkannt wird.

Stellen wir uns, im Gegensatz zu diesen Theorien, die ihren Standpunkt grundsätzlich außerhalb der religiösen Erscheinungen selbst wählen, auf den Boden der unbefangenen psychologischen Beobachtung, so sind hier vor allem zwei Tatsachen von wegweisender Bedeutung. Die erste besteht darin, daß die religiösen Funktionen des Bewußtseins zunächst überhaupt nicht bestimmte Vorstellungen und noch weniger Verarbeitungen solcher Vorstellungen zu Urteilen und Begriffen, sondern daß sie Gefühle sind, die an die mannigfaltigsten Vorstellungsinhalte des Bewußtseins gebunden sein können. Die zweite Tatsache liegt darin, daß die Eindrücke, die religiöse Gefühlsreaktionen auslösen, stets zugleich anderweitige Elemente enthalten, deren Verhältnis zu den religiösen Faktoren ein überaus wechselndes ist. Hierin erstreckt sich die bereits im Mythos deutlich ausgeprägte Verbindung verschiedenartiger Elemente auch auf die weiteren Stufen religiöser Entwicklung. Insbesondere ist sie an den Wirkungen zu erkennen, die an Eindrücke von hohem ästhetischem Gefühlswert geknüpft sind. Eindrücken solcher Art fehlt auch da, wo sie außer aller Beziehung zu bestimmten religiösen Vorstellungen stehen, kaum jemals eine religiöse Gefühlskomponente, deren Übereinstimmung mit den spezifisch religiösen Erregungen unverkennbar ist.

Man kann gegen diese Beobachtung einwenden, eine solche religiöse Färbung ästhetischer Gefühle beruhe möglicherweise auf Assoziationen mit bestimmten Religionsvorstellungen. Nun ist es freilich kaum wahrscheinlich, daß ein moderner Mensch von ästhetischem Sinn, dem aber kunstmythologische Studien ferne liegen, etwa beim Anblick des Zeus von Otricoli oder gar der Niobidengruppe an die ihm geläufigen religiösen Objekte erinnert wird. Aber selbst wenn dies möglich sein sollte, so bliebe immer noch die Tatsache bestehen, daß sich das religiöse Element hier mit einem mannigfachen und ihm fremdartigen Inhalt des Bewußtseins verbindet. In der Tat bieten die ästhetischen Objekte durch die Selbständigkeit, mit der sie dem anschauenden Subjekt gegenüberstehen, besonders eindrucksvolle Beispiele für die vor allem auch unsere eigenen Erlebnisse und Handlungen begleitenden Gemüts-erregungen. Die Frage entsteht daher, welche Bedingungen überhaupt an einem Bewußtseinsinhalt verwirklicht sein müssen, damit er diese religiöse Färbung gewinne. Die gleiche Frage wird sich dann aber auch solchen Vor-

stellungen gegenüber erheben, denen wir von vornherein einen spezifisch religiösen Charakter zuschreiben. Denn auch bei ihnen ist schließlich das religiöse Element niemals das einzige, sondern, wenn es noch so sehr im Vordergrund stehen mag, eines neben anderen.

Welches ist demnach der Begriff des Religiösen, der für alle diese bald verborgeneren bald offenkundigeren Erscheinungsweisen desselben zutrifft? Nun sind Gefühle an sich undefinierbar. Man kann auf sie hinweisen, indem man die äußeren Anlässe schildert, unter denen sie normalerweise zu entstehen pflegen. Ebenso unmöglich ist es daher, ein Gefühl unmittelbar in einen Begriff überzuführen, der in logischer Form, also in die Sprache des Intellekts übersetzt, das ausdrückt, was das Gefühl als reine Gemütsregung enthält und in Affekten und Willensäußerungen zum Ausdruck bringt. Wohl aber wird eine solche Übertragung auf indirektem Wege möglich sein: dadurch nämlich, daß man sich die Bedeutung jener Vorstellungsinhalte vergegenwärtigt, die wir als die regelmäßigen Begleiterscheinungen der Gefühle kennen. Wenden wir dieses Prinzip an, so läßt sich aber wohl die obige Frage folgendermaßen beantworten: Religiös sind alle die Vorstellungen und Gefühle, die sich auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemütes adäquates Dasein beziehen. Dieser Begriffsbestimmung mag, um zugleich das Verhältnis der Religion zum Mythos in Kürze zu kennzeichnen, die weitere an die Seite gestellt werden: Der Mythos umfaßt die unmittelbare, durch die Objektivierung der eigenen Gemütsbewegungen entstehende Weltanschauung des Menschen samt ihren dichterischen Umgestaltungen und ihren einzelnen Überlebnissen. Das Wort „Gemütsbewegung“ ist dabei in jenem weiteren Sinne gebraucht, in welchem es alle aus Gefühlen zusammengesetzten psychischen Gebilde, also neben den Gefühlen insbesondere auch die Affekte und Willensregungen in sich schließt *).

Daß der Begriff der Religion, den der erste dieser Sätze zu

*) Ich enthalte mich einer eingehenderen Begründung dieser Begriffsbestimmungen von Religion und Mythos, da die Diskussion dieser in der neueren Religionswissenschaft viel erörterten Fragen der gegenwärtigen Aufgabe fern liegt. Hier handelt es sich nur darum, die Grenzlinsen der Gebiete, in die das Sittliche hinübergreift, mit zureichender Sicherheit zu bestimmen, um eine Untersuchung der wechselseitigen Beziehungen möglich zu machen.

umgrenzen sucht, der Entwicklung einen weiten Spielraum läßt, und daß man deshalb bei dem Wort „Ideal“ nicht sofort an Ideale in unserem Sinne denken darf, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. Das menschliche Ideal ändert sich mit dem Menschen selber. Es ist ursprünglich ein rohes und niedriges, das weder mit unserem Begriff von Religion noch mit unseren sittlichen Vorstellungen etwas gemein hat. Denn das Ideal des Naturmenschen ist noch ganz und gar ein sinnliches: er wünscht sich ein Leben, das der Freuden die Hülle und Fülle enthalte und von Schmerzen frei sei, und er wünscht dieses freudenvolle und schmerzlose Dasein womöglich dauernd zu genießen. Aber auch auf den höchsten Stufen der geistigen Kultur bleibt das Ideal immer nur ein vollkommeneres Bild des wirklichen Lebens. Ob, wenn wir den Begriff des Ideals in diesem weitesten Sinne nehmen, der Mensch jemals ohne solche ideale Vorstellungen, und ob er also auf irgend einer Stufe ohne Spuren von Religion existiert habe, das ist darum eine Frage, die auf Grund anthropologischer Ermittlungen niemals mit Sicherheit zu entscheiden sein wird. Denn wenn es auch heute wahrscheinlich keine völlig religionslosen Stämme auf der Erde mehr gibt — falls wir Religion in dem obigen Sinne verstehen — so ist doch auf der anderen Seite die Existenz absolut kulturloser Stämme auf der heutigen Erde vielleicht noch zweifelhafter. Aber ein nicht zu bestreitendes Ergebnis der Tatsachen der Völkerkunde bleibt immerhin dies, daß die heutigen Zustände relativ kulturloser Völker nur dürftige Anfänge religiöser Gefühle und Vorstellungen erkennen lassen, und daß sie daher, wenn sie auch nicht völlig einem religionslosen Dasein entsprechen, doch auf ein solches zurückweisen. Denn so wenig die mythische Form des Denkens dem Menschen auf irgend einer Stufe zu fehlen scheint, so zweifellos ist es, daß die religiösen Elemente des Mythos um so mehr zurücktreten, auf einer je niedrigeren wir ihn antreffen. Die anthropologische Erfahrung spricht demnach durchaus dafür, daß sich die Religion aus den primitiven mythologischen Vorstellungen und nicht umgekehrt, wie vielfach geglaubt wird, der Mythos aus religiösen Bedürfnissen entwickelt hat*).

*) Zahlreiche Zeugnisse für die angebliche Religionslosigkeit mancher Völker sind gesammelt von John Lubbock, Die vorgeschichtliche Zeit. Deutsche Ausg. II, S. 273 u. a. a. O. Die Entstehung der Zivilisation. Deutsche Ausg. S. 173 ff., nicht minder eine große Reihe dem widersprechender Zeugnisse von Gustav Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker

Die Tatsache, daß jene Idealvorstellungen, die überall den Inhalt dessen bilden, was wir Religion nennen, ein Erzeugnis der Phantasie und des Willens sind, läßt übrigens die Frage, ob und inwieweit dieser Welt der Wünsche und Forderungen neben der ungeheueren subjektiven Wirksamkeit, die sie im menschlichen Bewußtsein ausübt, auch eine objektive Wirklichkeit zukommt, selbstverständlich dahingestellt. Wenn Ludwig Feuerbach seine Ansicht von der Religion in die kurze Formel faßte: „Die Götter sind die verwirklicht gedachten Wünsche der Menschen“*), so ist daher nicht zu bestreiten, daß dieser Satz die ursprünglichen psychologischen Quellen der Religion im wesentlichen zutreffend bezeichnet. Doch wenn er damit die Voraussetzung verbindet, daß alle Wünsche aus der menschlichen Selbstliebe stammen, und daß sie, sofern an ihre Wirklichkeit geglaubt wird, zu den phantastischen Illusionen gehören, so sind dies Annahmen, die mit seiner Überzeugung zusammenhängen, die sinnliche Anschauungswelt genüge den Erkenntnis- wie den Gemütsbedürfnissen des Menschen. Subjektiv betrachtet kann es aber zweifellos Wünsche geben, die nicht aus der Selbstliebe entspringen, und objektiv braucht der Gedanke der Verwirklichung eines Wunsches nicht notwendig Illusion zu sein, auch dann nicht, wenn er außerhalb der Grenzen empirischer Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit liegt. Insbesondere aber ist eines unbestreitbar. Wie das Ideal des primitiven Menschen in die engen Schranken sinnlicher Lebensbedürfnisse gebannt ist, so erweitern und vervollkommen sich mit seiner Entwicklung auch seine Ideale, um schließlich — nicht in seinen Vorstellungen, die nun einmal naturgemäß sinnliche sind und bleiben — wohl aber in seinem Denken und Streben sich zur Idee des Unbegrenzten und Übersinnlichen zu steigern. Damit ordnen sich dann auch jene Wünsche und Forderungen, in denen die Religion wurzelt, dieser Idee unter. Sie verbinden sich mit ihr zu der Idee der unbedingten Abhängigkeit des einzelnen Seins von einem letzten übersinnlichen Grund und Zweck der Dinge. Erscheint diese Idee als das letzte für uns erkennbare Ziel der religiösen Entwicklung, so ist jedoch diese Entwicklung selbst eben dadurch gekennzeichnet, daß dieser Endpunkt des Weges anfänglich von den

S. 36 ff. Lubbocks Argumente stehen allerdings sehr unter dem Einfluß des Religionsbegriffs der Kulturvölker, der sich auf primitive Religionsstufen natürlich nicht übertragen läßt.

*) Feuerbach, Ges. Werke, VIII, S. 257, IX, S. 56 ff.

näherliegenden Zielen der Wünsche und Hoffnungen, die aus dem sinnlichen Lebensdrang des Menschen erwachen, verdeckt wird. Auch hat es keine Zeit gegeben und wird wahrscheinlich keine geben, wo jene Wünsche und Hoffnungen aufhören, die Idee des Unendlichen zu verhüllen und damit zugleich dem Menschen sinnlich nahe zu bringen. Hierin, nicht in dem Begriff des Unendlichen selbst, wie die mystische Naturphilosophie der Renaissancezeit behauptete, liegt die „*coincidentia oppositorum*“ der religiösen Ideen.

c. Das Verhältniß des Religiösen zum Sittlichen im Mythus.

Suchen wir, von dem obigen Begriff ausgehend, aus dem bunten Gemenge mythologischer Anschauungen zu isolieren, was mit einigem Recht als ihr religiöser Bestandteil betrachtet werden kann, so werden hierher zunächst diejenigen Vorstellungen zu zählen sein, in denen sich ideale, übermenschlich, aber doch menschlich gedachte Gestalten als Vorbilder menschlichen Strebens verkörpert haben. Ihnen reihen sodann jene Vorstellungen sich an, die auf eine dem Willen dieser göttlichen Wesen unterworfenen Weltordnung gerichtet sind, wobei zu dieser in erster Linie die Ordnung der Schicksale der Menschen und die mit dieser eng verbundenen Normen gehören, die den eigenen Willen des Menschen beherrschen sollen. In beiden Beziehungen ist demnach das Sittliche im Mythus an die durch ihn vermittelte Ausbildung der Göttervorstellungen gebunden. Was im Mythus vor der Entstehung der Gottesidee liegt, kann möglicherweise in demselben Sinne Keime sittlicher Entwicklung enthalten, in welcher in ihm auch die Anlagen zur Bildung von Göttervorstellungen gelegen sind. Soweit aber der Mensch in diesem vorreligiösen Stadium der Mythenentwicklung sittlichen Motiven gehorcht, sind diese nicht religiösen Ursprungs, sondern sie entspringen aus anderen, an das gemeinsame Leben gebundenen Affekten, die keinerlei Beziehungen zu den vorreligiösen, d. h. vor der Entwicklung der Göttervorstellungen liegenden Mythen und Kulte erkennen lassen. In doppelter Beziehung sind dagegen in den Göttervorstellungen religiöse Elemente anzuerkennen: einerseits sofern die Götter selbst ideale Vorbilder sind, andererseits sofern sie als die Träger einer idealen, über der sinnlichen erhabenen Weltordnung gedacht werden. Alle anderen Bestandteile des Mythus sind nicht unmittelbar religiöser Art, sondern sie bilden teils Elemente einer primitiven Naturerklärung, teils sind sie von Gefühlen und Wünschen getragen, die der sinnlichen Wirklichkeit, nicht einem bloß vor-

gestellten idealen Dasein zugewandt sind. Die Schöpfungsmythen, die mythologischen Verkörperungen der Gestirne, der Wolken, des Gewitters und sonstiger Naturerscheinungen sind also an sich nicht religiös, wenn sie auch in der Regel mit religiösen Elementen vermengt sind. Darum hat der Ausdruck „Naturreligionen“ nur insofern eine Berechtigung, als man in ihm einen Hinweis auf diese Verbindung des Religiösen mit Naturmythen erblicken will. Nicht minder ist aber alles das außerhalb des Begriffs der Religion zu stellen, was man gewöhnlich unter der Bezeichnung des „Animismus“ zusammenfaßt. Das psychologische Zentrum desselben bildet der Zauberglaube, der seinerseits wieder in dem Wunsch, irgendwelche Güter, Gesundheit, Glück, Reichtum, für sich zu erlangen, und irgendwelche Übel, Krankheit, Schmerz, Gefahr, zu vermeiden oder auch solche Übel anderen zuzufügen, seine Quellen hat, womit sich dann noch, namentlich bei dem Geisterglauben, naturmythologische Bestandteile verbinden können. So nahe sich auch jene Wünsche, die dem Zauberglauben seine starken und oft furchtbaren Impulse geben, mit den religiösen Wünschen berühren und manchmal mit ihnen verbinden, so haben sie doch selbst ebensowenig etwas mit der Religion zu tun, wie die sinnlichen Lust- und Unlustgefühle und die von ihnen bestimmten Triebe als religiöse Gefühle und Triebe anzusehen sind.

Die ideale Welt, die sich die religiöse Phantasie gestaltet, ist aber an und für sich noch kein sittliches Ideal, ja sie enthält fast immer Elemente, die, an dem entwickelten sittlichen Bewußtsein gemessen, bald sittlich indifferent, bald unsittlich erscheinen. Von den mythologischen Vorstellungen der heutigen Naturvölker zu schweigen, die Göttervorstellungen der Griechen, der Römer, der alten Germanen enthalten bekanntlich Züge, in denen auch solche Eigenschaften wie List, Gewalttätigkeit, Neid, Trunksucht idealisiert sind. Dazu kommt, daß ein sonst in spezifisch sittlichen Motiven wurzelnder Kreis religiöser Ideen, die Vergeltungsvorstellungen, zur Schaffung von Göttergestalten geführt hat, die, als Rächer des Bösen, zugleich die Bedeutung von negativen Idealen, von Vorbildern in allen schlimmen Eigenschaften annahmen. Wie weit aber darum im einzelnen das religiöse von dem sittlichen Ideal sich entfernen mag, so ist doch eines unbestreitbar: sobald sich überhaupt der Gedanke an sittliche Vorbilder des menschlichen Handelns oder an eine ideale sittliche Weltordnung regt, gelangt dieser Gedanke innerhalb der religiösen Vorstellungen zum Ausdruck. Das Verhältnis des Sittlichen zu dem

Religiösen gestaltet sich in bezug auf den Umfang der Gebiete wiederum ähnlich wie das des Religiösen zum Mythischen, aber in ihrer Entwicklung scheiden sich beide. Denn sittliche Triebe und religiöse Affekte sind in ihren ursprünglichen Formen unabhängig entstanden, und nicht minder treten sie von einem bestimmten Punkte der Entwicklung an wiederum als unabhängige Lebensgebiete auseinander. Wo auf primitiven Stufen die religiösen Elemente des Mythos noch gänzlich mangeln, fehlt es gleichwohl ebensowenig an gewissen einfachen, in der Sitte zum Ausdruck kommenden Normen des sittlichen Handelns wie an Mythenbildungen. Aber diese Gebiete berühren sich nicht. Ihre Motive sind weit mehr entgegengesetzter als übereinstimmender Art: während der Zauber- und Dämonenglaube, der das Fundament aller primitiven Mythologie bildet, durchaus von egoistischen Trieben beherrscht ist, gelten schon in der ursprünglichen, jeder fester geordneten sozialen Gliederung entbehrenden Horde gewisse Normen der Sitte von im allgemeinen altruistischem Charakter. So die Regel, dem Genossen der gleichen Stammesgruppe beizustehen in Not und Gefahr, den Besitz des Genossen zu achten, bei gemeinsamen Unternehmungen den älteren Männern sich unterzuordnen usw.*).

Während diese Normen zu den Mythen und Kulturen der gleichen Kulturstufen nicht die geringste Beziehung bieten, lassen sie sich ohne weiteres als unmittelbare Erzeugnisse der durch das Zusammenleben erweckten Gemeinschaftsgefühle verstehen, deren Vorstufen zum Teil schon in den instinktiven Lebensäußerungen der höheren Tiere zum Ausdruck kommen. Kann demnach kein Zweifel obwalten, daß die Anfänge der Sittlichkeit und die des Mythos sich aus selbständigen Wurzeln entwickelt haben, so ist nun aber nicht

*) Vgl. die in dieser Beziehung in allem wesentlichen übereinstimmenden Schilderungen der sittlichen Zustände der von äußeren Kultureinflüssen relativ unberührt gebliebenen Weddas auf Ceylon von P. und F. Sarasin, Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon, Bd. 3: Die Weddas auf Ceylon, 1893, S. 478 ff. und der „Natur-Senois und -Semangs“ der Halbinsel Malakka von R. Martin, Die Inlandstämme der malaiischen Halbinsel, 1905, S. 872 ff. Ähnliche Normen entnimmt auch A. W. Howitt den Anschauungen der australischen Eingeborenen, bei denen freilich besonders im Norden und Westen durch Rassenmischung und andere destruktive Einflüsse das Bild ein minder einheitliches ist, wie denn überhaupt die australischen Stämme besonders im Hinblick auf ihre Stammesorganisation keineswegs zu den primitivsten gezählt werden können. Vgl. A. W. Howitt, The native Tribes of South-East-Australia, 1902, p. 633.

minder gewiß, daß beide Gebiete frühe schon aufeinander eingewirkt haben, und daß vor allem von dem Augenblick an, wo die Göttervorstellungen in den vorhin erwähnten Gestaltungen sich ausbildeten, die hier ihren Ursprung nehmenden religiösen Elemente des Mythos sich mit jenen frühen Normen der Sitte verbanden, eine Verbindung, aus der alle höheren Entwicklungen des sittlichen Bewußtseins hervorgingen. So kommt, im Gegensatz zu jener primären Scheidung der Gebiete, eine Zeit, in der beide völlig zur Einheit verschmolzen scheinen; und das ist eben die Zeit der aus ursprünglichen Naturmythen, aus Seelen- und Zaubervorstellungen erwachsenen „Naturreligionen“, deren Charakter vor allem darin besteht, daß der Mythos alle Bestandteile der Weltanschauung, Religion, Sittlichkeit und primitive Philosophie, in ungetrennter Einheit umschließt, und wo daher ebenso die im Mythos verhüllte Religion erhebend und erweiternd auf das sittliche Leben wie umgekehrt dieses läuternd und vertiefend auf die religiösen Affekte und ihre Äußerungen einwirkt. Doch so wenig die Göttervorstellungen des Naturmythos unvergänglich sind, ebensowenig kann auch diese Einheit dauernd bestehen bleiben. Die Religion selbst schwindet nicht, nachdem die Götter aus dem Glauben entwichen sind, an deren idealen Gestalten jene sich herangebildet hat. Vielmehr entäußert sie sich durch diese Lösung von ihren ursprünglichen mythologischen Grundlagen nur der Verhüllungen und Trübungen heterogenen Ursprungs, die ihr anhaften. Nicht minder aber gibt die Religion durch diese Gebietsscheidung der Sittlichkeit ihre ursprüngliche Selbständigkeit zurück, um ihr die Ideale zu lassen, die sie sich in jener Verbindung gewonnen hat. So vollendet die Geschichte von Religion und Sittlichkeit einen Kreisgang, bei dem der Endpunkt jedem der beiden Gebiete die Selbständigkeit des Anfangs in einer durch die Verbindung selbst unendlich bereicherten Form wiedergibt*).

So wichtig es nun aber auch für die Untersuchung der Beziehungen des Religiösen zum Sittlichen wegen dieser wechselnden Innigkeit der Verbindung sein mag, die verschiedenen Entwicklungsstufen dieses umfassenden Vorgangs zu verfolgen, so sind doch für die allgemeine Frage nach der ethischen Bedeutung des mythologischen Denkens diejenigen Gestaltungen desselben vorzugsweise von Interesse, in denen jene Wechselbeziehungen selbst und ihre Veränderungen am klarsten hervortreten. In dieser Hinsicht bieten

*) Näheres über dieses Verhältnis vgl. Völkerpsychologie, Mythos und Religion, 3. Teil, S. 753.

die niederste und die höchste Stufe, die Weltanschauungen der primitiven Naturvölker und die Religionen der heutigen Kulturvölker, aus entgegengesetzten Gründen die relativ ungünstigsten Bedingungen. Die mythologischen Vorstellungen der Naturvölker bilden zweifellos ein überaus wichtiges und unentbehrliches Material für die Entwicklungsgeschichte des Mythus wie für die der Religion. Denn so sehr hier im allgemeinen die Elemente des Bewußtseins, die wir als religiöse in Anspruch nehmen können, von mythologischen Vorstellungen anderen Ursprungs überwuchert sein mögen, so fehlt es doch durchaus nicht an Spuren oder, wenn man will, an Keimen einer religiösen Entwicklung. In der Frage nach dem Ursprung von Mythus und Religion hat daher zweifellos das mythologische Denken der Naturvölker ein entscheidendes Wort mitzureden. Wesentlich anders aber steht es mit der Frage nach der Entwicklung der ethischen Bestandteile des Mythus und der Religion. Hier fehlen innerhalb der primitiven Religionsvorstellungen entweder überhaupt die Spuren eines Zusammenhangs von Sittlichkeit und Religion, oder diese Spuren sind mindestens höchst zweifelhafter Art. Weisen doch selbst die religiösen Anfänge der Kulturvölker, soweit sie geschichtlich ermittelt werden können, überall auf Ausgangspunkte hin, bei denen Mythus und Religion nur in sehr entfernter oder in gar keiner Beziehung zu den Anfängen des sittlichen Lebens standen. Alles spricht daher dafür, daß die Versittlichung der Religion ein Prozeß ist, der zwar früh, aber doch bei einer verhältnismäßig schon fortgeschrittenen Stufe der Kultur einsetzt. Aus ganz anderen Gründen dagegen ist es wiederum bedenklich, aus den Kulturreligionen höchster Stufe allgemeinere Schlüsse ziehen zu wollen. Indem sie durchweg auf bestimmte Religionsgründer zurückgehen, bleiben Art und Umfang des Zusammenhangs mit dem ursprünglichen religiösen Gefühl zweifelhaft, und es kann der Einwand erhoben werden, die Verbindung religiöser und sittlicher Motive sei eine persönliche und darum für das allgemeine Wesen der Religion nicht maßgebende Tat ihrer Begründer.

Ganz anders verhält sich dies bei den sog. Naturreligionen der Kulturvölker. Die Religionsanschauungen der Inder, der Griechen, der Römer bilden ein treues Spiegelbild ihrer gesamten Lebensanschauung und damit ihres sittlichen Bewußtseins, dessen Veränderungen sich in den Wandlungen des religiösen Gefühls oft am frühesten verraten. Freilich aber tritt in diesen Anschauungen

zugleich jene allgemeine Natur des Mythos, daß in ihm die religiösen Elemente auf das innigste mit den sonstigen Bestandteilen einer natürlichen Weltanschauung vermengt werden, besonders augenfällig hervor. Diese Vermengung bedingt Erscheinungen, die, namentlich wenn man sich den Unterschied von Mythos und Religion nicht gegenwärtig hält, leicht an der ethischen Bedeutung der religiösen Vorstellungen Zweifel erwecken können und sie in Wirklichkeit auch erweckt haben.

d. Die unsittlichen Elemente des Mythos.

Es ist bekannt, daß die Göttergestalten des Mythos keineswegs in allen Beziehungen als sittliche Ideale erscheinen. Darin eben verrät sich die ursprüngliche Verschiedenheit des religiösen und des sittlichen Ideals, daß der Mensch alle seine Eigenschaften, auch die schlechten, in übertreibenden Bildern auf die Götter überträgt. Sie sind ihm nicht bloß Vorbilder der Tapferkeit, Gerechtigkeit und jeder gemeinnützigen Tugend, sondern sie sind nicht minder groß in List, Betrug, Gewalttätigkeit und sinnlichen Leidenschaften. Es ist unvermeidlich, daß diese Vorstellungen auch auf den religiösen Kultus herüberwirken, um die diesem innewohnenden ethischen Momente unter Umständen in ihr Gegenteil zu verkehren. Selbst der fromme Inder tritt im Gebet seinem Gotte nicht bloß bittend und lobpreisend, sondern nicht selten trotzig fordernd, für sein Opfer den schuldigen Gegendienst heischend gegenüber; und was er verlangt, das sind nicht allein geistige Gaben, sondern vorherrschend sinnliche Güter oder gelegentlich selbst Begünstigungen schlimmer Unternehmungen. Diese Erscheinungen sind notwendige Folgen der Vermenschlichung der göttlichen Wesen; daher sie uns in allen Kultformen von der Fetischanbetung des Negers bis zu den Opfergebräuchen der Ägypter, Griechen, Römer und Germanen begegnen. Einen breiten Raum gewinnt vollends diese schlimme Seite der Vermenschlichung, sobald sich die epische Dichtung des mythologischen Stoffes bemächtigt. Dennoch würde es unbillig sein, wollte man, wie es bei den alten Philosophen geschehen ist, die Dichter für diese Dinge verantwortlich machen: sie mögen den überkommenen Stoff mannigfach ausgeschmückt haben, dieser selbst wurde ihnen durch den Volksmythos entgegengebracht. Immerhin läßt der Umstand, daß durch die dichterische Verarbeitung die Götterwelt in den Lebensschicksalen und wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Göttergestalten zu einem noch vollständigeren Ebenbilde der Menschen-

welt wird, notwendig auch die sittlichen Flecken in diesem Bilde deutlicher hervortreten. So ist es denn keine Frage, daß die Götter der homerischen Epen an den menschlichen Gebrechen ebenso sehr wie an den menschlichen Tugenden teilhaben. Das gilt nicht nur von Hephästos und Aphrodite und zahlreichen niedern Göttergestalten, sondern vor allem Zeus selbst scheut nicht List noch Betrug, wo es gilt, seine manchmal wenig edeln Zwecke zu erreichen. Als Liebhaber der Jo oder der Semele und in seinen sonstigen Abenteuern mit sterblichen Frauen erscheint er als das Urbild eines üppigen Tyrannen, der sich von manchem menschlichen Exemplar seiner Gattung kaum anders als dadurch unterscheidet, daß ihm die Wunder übernatürlicher Verwandlungen und übermenschlicher Stärke zur Verfügung stehen. Auch seine Ehestandsszenen mit Hera, der Streit und das Intrigenspiel der übrigen Götter sind ziemlich weit von dem entfernt, was wir eine ideale sittliche Welt nennen möchten. Alles das sind jene Züge der dichterisch ausgestalteten Volksmythologie, gegen die schon ein Xenophanes die Pfeile seiner Polemik richtete, und die von da an unausgesetzt die Angriffe der Philosophie herausforderten. Gewiß werden wir diesen Angriffen schon um deswillen ihre Berechtigung zugestehen, weil wirklich die Vermengung unmoralischer Motive mit den Göttervorstellungen allmählich eine schädigende Wirkung auf die ethische Seite der Religionsanschauungen auszuüben begann. Aber dies gilt doch erst für eine Zeit, die sich von der naiveren Auffassung jener Griechen, die zuerst den homerischen Gesängen lauschten, wahrscheinlich schon weit entfernt hatte. Denn darin gerade unterscheidet sich das gläubige Bewußtsein, dem der Zweifel noch ferne liegt, von dem Standpunkt eines späteren reflektierenden Zeitalters, daß es arglos die aus verschiedenen Motiven entsprungenen Vorstellungen vereinigt, ohne sich der Widersprüche zwischen ihnen bewußt zu werden, so daß keiner dieser Bestandteile den anderen beeinträchtigt. Der nämliche Zeus, der selbst gelegentlich falsche Eide schwört und feierlich gegebene Versprechen wieder zurücknimmt, ist darum doch der Hüter der Eide und der Beschützer der Verträge, der den Meineid und die Treulosigkeit mit seiner Strafe verfolgt.

Zwei Momente, ein objektives und ein subjektives, kommen wohl dieser ungestörten Vereinigung ethischer Gegensätze zu Hilfe. Objektiv ist die nämliche Göttergestalt eine andere, wenn in ihr der Beherrscher der himmlischen Mächte gesehen wird, auf den

nun die Phantasie die aus der Erfahrung geläufigen Eigenschaften irdischer Herrscher in übertreibenden Bildern häuft, eine andere, wenn sie dem Schwörenden oder Betenden als die sittliche Macht erscheint, die im menschlichen Verkehr das Recht schützt und das Unrecht sühnt, und in der sich die innere Stimme seines eigenen Gewissens verkörpert. In gleichem Sinne unterscheidet ja auch die christliche Heiligenlegende zwischen den frommen Werken der Heiligen und ihren sonstigen, manchmal sehr unheiligen Handlungen oder unterscheidet selbst die römische Kirche zwischen der dem Irrtum und der Sünde unterworfenen Person des Papstes und dem unfehlbaren Oberhaupt der Christenheit. Während sich so eine und dieselbe mythologische Vorstellung nach ihren verschiedenen objektiven Bedeutungen in gegensätzliche Richtungen sondert, hat aber die religiöse Vertiefung des Gemüts zugleich die subjektive Wirkung, daß die für einen gegebenen Zweck in Betracht kommende religiöse Bedeutung jede weitere aus dem Bewußtsein verdrängt. Der feierlich Schwörende, der den Namen des Zeus oder Jupiter anruft, denkt an ihn nur als den Gott der Eide, der Betende, der seine Wünsche an ihn richtet, hat allein den Schützer der sittlichen Ordnung im Auge. Je stärker das religiöse Gefühl ist, um so mehr verengt es den Vorstellungskreis des Bewußtseins und bewirkt so, daß alle jene Nebenvorstellungen verschwinden, welche die augenblickliche Richtung des Gemüts stören könnten. Hierin liegt der Grund, weshalb auch die Vielheit der Göttervorstellungen, solange sie ihre naive Ursprünglichkeit bewahrt hat, durchaus nicht den trübenden Einfluß äußert, den ihr eine spätere Zeit zutraut. Kultus und Gebet erzeugen, wenn sie wirklich Betätigungen eines inneren Bedürfnisses sind, in jedem einzelnen Falle von selbst jene Beschränkung der Vorstellungen, die für die religiöse Erhebung gefordert wird. Diese natürlichen psychologischen Wirkungen geben darum noch nicht das Recht, in ihnen, wie es geschehen ist, Zeugnisse eines ursprünglichen Monotheismus zu sehen, oder aus ihnen einen besonderen „Henotheismus“ zu machen, der den Anfang aller Religion bilden soll*).

Jene naive Betrachtungsweise, die ungestört Gegensätze vereinigt, weil sie, während ihr die eine Seite gegenwärtig ist, an die andere nicht denkt, wird aber hinfällig, sobald die Kritik sich der mythologischen Vorstellungen bemächtigt und deren innere Wider-

*) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 2. Aufl., S. 291 ff.

sprüche zum Bewußtsein bringt; und damit beginnt notwendig ein Prozeß der Zersetzung der bisherigen Vorstellungen, der mit den religiösen zugleich die ethischen Grundlagen des Lebens in Frage zu stellen scheint. In dem Maße jedoch, als dieser Zersetzungsprozeß fortschreitet, werden nun dem mythologischen Denken mancherlei neue Hilfsmittel verfügbar, durch die es sich einer reiferen Bewußtseinsstufe anzupassen sucht, der eine solche naive Vereinigung nicht mehr genügt.

Ein erstes Hilfsmittel dieser Art liegt an sich außerhalb des Mythus und ist diesem vielmehr durch die ihn zersetzende Kritik aufgedrängt: es besteht darin, daß die Elemente, die man störend empfindet, als fremdartige Zutaten und willkürliche Ausschmückungen preisgegeben werden. Innerhalb einer jeden Kulturreligion hat es eine derartige Zeit der Auslese gegeben, und wir selbst leben heute noch mitten in einer solchen. Bei den Griechen hat sich dieser Prozeß müheloser vollzogen, als es uns beschieden ist, weil die religiösen Anschauungen ihnen nicht in einer besonders geheiligten Form überliefert waren. Dadurch wurde es ihnen leicht gemacht, alles, was von dem mythischen Stoff dem gereiften Bewußtsein nicht mehr genügen mochte, den Dichtern aufzubürden, und es blieb einem jeden bis zu einem gewissen Grade freigestellt, nach eigenem Bedürfnis von dem Überlieferten beizubehalten, was ihm zusagte. Dieser Zustand der Dinge hat offenbar während des ganzen Hellenismus geherrscht. In ungleich höherem Grade hat die römische Religion, dem auch hier auf die Begründung fester Rechtsordnungen gerichteten Sinn des römischen Volkes nachgebend, in streng geregelten Kultvorschriften und in einer zu deren Ausführung und Überwachung eingesetzten Priesterschaft von frühe an den Charakter strengerer Gebundenheit angenommen. Aber hier wirkte nun, gewissermaßen als ein Äquivalent für jene dem griechischen Geiste eigene freiere Beweglichkeit, die Einwirkung fremder Religionskulte, vor allem der griechischen, dann in der späteren Zeit, der Ausbreitung der römischen Weltherrschaft folgend, auch der orientalischen, ausgleichend und ließ mehr und mehr auch dem einzelnen einen freieren Spielraum in der Betätigung seiner Überzeugungen.

Ein wirksameres Mittel für den nämlichen Erfolg besitzt jedoch das mythologische Denken selbst in der Schaffung neuer Göttervorstellungen, die von den Mängeln der älteren Mythen frei sind. Dieses Mittel ermöglicht es dem Bewußtsein, auch noch auf einer höheren sittlichen Entwicklungsstufe den religiösen Ideen eine die

Phantasie ansprechende Form zu geben, während jene philosophische Kritik, die an den vorhandenen Göttergestalten nur das bewahren möchte, was ihr standhält, sehr bald in die Gefahr gerät, die religiöse Anschauung zum reinen Begriff zu verflüchtigen. In Griechenland und Rom tritt namentlich die Umwandlung gewisser ursprünglicher Attribute der Götter oder untergeordneter Dämonen in selbständige Göttervorstellungen von vorwiegend oder ausschließlich ethischem Charakter bedeutsam hervor. So die Tyche, die Dike, die Nemesis, das Fatum, die Fides, Felizitas, Fortuna u. a. Die Tyche, anfangs noch im Dienste des Zeus gedacht, wurde allmählich zu einer Art Gegengöttin, die um so mehr in die Rolle der schicksallenkenden, den Göttern selbst übergeordneten Macht eintrat, je mehr diese Götter durch das Spiel der poetischen Phantasie ethisch entwertet waren. Der Jupiter Fulgur, der Blitzgott, wird, indem der Blitzstahl zuerst als Rache für den Ungehorsam gegen den Willen Gottes, dann als Strafe für sittliche Schuld überhaupt gedeutet wird, zum Schützer des Eidschwures, dessen verpflichtende Kraft dem Römer als ein äußeres Symbol der Pflicht überhaupt gilt, zum Jupiter Fidius; und aus diesem Attribut löst endlich die Fides als eine selbständige Göttin sich ab. Ähnlich sind der Venus Felix und Victrix die Felizitas und die Victoria gefolgt. Nachdem einmal solche Attribute zu selbständigen Göttern erhoben waren, bedurfte nun aber bald dieser Prozeß überhaupt nicht mehr der Anknüpfung an einen ursprünglichen Naturgott. Der Begriff, das Wort selbst wurde zum Gott hypostasiert. So folgten die Spes, die Pietas, die Konkordia, die Virtus, der Honos, der Bonus Eventus u. a. Indem aber bei allen diesen göttlichen Wesen die abgeleitete oder neue Bildung der Namen unmittelbar die Bedeutung lebendig erhält, werden zugleich diese neuen spezifisch ethischen Götter vor einem ähnlichen Geschick bewahrt, wie es den Göttern der alten Mythen widerfahren war. In einer Tyche, Fortuna, Fides, Virtus und anderen späteren Objekten des Kultus ist der Hinweis auf das Schicksal, das Glück, die Treue, die Tugend so zwingend enthalten, daß die Personifikation dieser Begriffe die erste und letzte Veränderung bleibt, welche die mythenbildende Phantasie mit ihnen vornehmen kann.

In diesen späteren Gestaltungen der mythologischen Vorstellungen hat sich nun aber zugleich eine vollständigere Trennung der Richtungen vollzogen, in denen sich der religiöse Inhalt des Mythos bestätigt. Von jenen früher bezeichneten beiden Bestandteilen des

religiösen Ideals, nach deren einem die Götter ideale Vorbilder menschlichen Handelns, und nach deren anderem sie Träger einer idealen Weltordnung sind, bleibt für zahlreiche Gestalten des späteren Mythos nur der zweite bestehen, und namentlich die Personifikationen der verschiedenen Schicksals-, Tugend- und Rechtsbegriffe schließen jede andere Beziehung von selbst aus. In gleichem Maße pflegt das vorbildliche Moment teils überhaupt zurückzutreten, teils auf gewisse Mittelgestalten zwischen Menschen- und Götterwelt oder schließlich sogar völlig auf menschliche Persönlichkeiten, die in der Erinnerung in idealisierter Form fortleben, überzugehen.

e. Die psychologische Entwicklung des Mythos.

Daß alles mythologische Denken aus einer Quelle hervorgegangen sei, scheint vielen Mythologen als eine selbstverständliche Voraussetzung zu gelten. Da der Mythos ursprünglich, wie oben bemerkt, die gesamte Weltanschauung des Menschen in sich schließt, so würde danach der Mensch der Urzeit bei der Gestaltung seiner Weltanschauung nur von einem Motive bestimmt worden sein. Nach den in der klassischen Mythenforschung zur Herrschaft gelangten Ansichten soll dieses Motiv in der Deutung der Naturerscheinungen bestehen, als wenn der Mensch auf dieser frühen Stufe völlig von dem Interesse der Naturerklärung beherrscht worden wäre, die dann freilich nur in einer phantastischen oder poetischen Form gelingen konnte. Dieser Auffassung hat zuerst die Anthropologie der Naturvölker den Geister- und Dämonenglauben als den Anfang aller Mythenbildung gegenübergestellt, und vielfach ist dann diese „animistische“ Theorie auch auf die Deutung der Naturmythen übertragen worden. Von dem Geisterglauben nimmt man aber an, daß er teils durch den Eindruck des Todes, teils durch die Erscheinungen des Traumes seine Anregungen empfangen habe, daher er sich mit dem Seelen- und Ahnenkultus verbinde. Der Naturmythus, der bei den Naturmythologen den Ausgangspunkt bildet, gilt so den Vertretern des Animismus als das Ende der ganzen Entwicklung, indem man ihn auf irgendeine Weise, etwa mittels der Vorstellung eines Übergangs der Seelen Verstorbener in die Naturobjekte, aus dem Seelenglauben hervorgehen läßt.

Je ausschließlicher diese Theorien eine Quelle als die einzige für die Gesamtheit der mythologischen Vorstellungen wie der religiösen Gefühle voraussetzen, um so unverkennbarer ist es jedoch, daß sie ein spät entstandenes Einheitsbedürfnis auf die frühesten

Zustände des menschlichen Denkens übertragen. Auch ist es hierfür bezeichnend, daß sich damit zuweilen psychologische Erklärungen verbinden, die an die Versuche des alten Mythendeuters Euhemeros erinnern. Erblickt auch der moderne Euhemerismus nicht mehr in Zeus einen vormaligen König von Kreta und in Äolus einen wetterprophezeienden Seemann, so ist er doch darin mit seinem antiken Vorbilde einverstanden, daß er die Annahme für absurd erklärt, es könne dem menschlichen Geiste mit einer so phantastischen Auffassung der Wirklichkeit, wie sie der Mythos enthalte, ursprünglich Ernst gewesen sein*). Demgemäß gelten manchen der euhemeristischen Naturmythologen sprachliche Metaphern, bei denen man das Bild für die Sache genommen habe, als der Anfang aller Mythologie. Zuerst seien in dichterischer Rede die Sonnenstrahlen, weil sie dem Sonnenaufgang vorausgehen, die Rosse, oder im Hinblick auf ihre todbringende Wirkung die Pfeile der Sonne genannt worden, und daraus habe dann der Mythos die Vorstellung eines im rossebespannten Wagen mit Bogen und Pfeil dahinfahrenden Gottes gemacht**). Anscheinend mit besserem Recht beruft sich der Animismus auf den noch heute verbreiteten Gespenster- und Zauberglauben. Indem er in diesem den Ausgangspunkt aller Mythologie sieht, ist aber auch er von der Tendenz beherrscht, die Erscheinungen der Vergangenheit überall aus den Anschauungen der eigenen Zeit und Umgebung zu interpretieren.

Hier steht zugleich die Auffassung des Mythos in enger Beziehung zu den Anschauungen über das Verhältnis der verschiedenen Formen mythologischer Dichtung, welche die klassische Mythologie im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts entwickelt hat. Auch sie gehen im wesentlichen von der Bedeutung aus, die jene Formen innerhalb unserer heutigen Literatur besitzen. Demnach gilt ihnen das Märchen als eine der kindlichen Stufe des Denkens angepaßte Form epischer Erzählung, deren Quelle ausschließlich das höhere, aus der Helden- und Göttersage entsprungene Epos sei. Der Mythos selbst soll daher mit den Göttern, und zwar zunächst mit den Himmelsgöttern begonnen haben. Diese seien

*) Vgl. hierzu die miteinander übereinstimmenden Bemerkungen von Max Müller, *Essays*, II, S. 10 ff., und Herbert Spencer, *Soziologie*, I, S. 159, die um so charakteristischer sind, als diese beiden Forscher im übrigen entgegengesetzte Standpunkte vertreten.

**) Kuhn, *Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung*, Abhandl. d. Berl. Akademie, 1873, S. 123. M. Müller a. a. O. S. 66 ff.

dann zur Erde herabgestiegen und zu Helden geworden. Gestalten wie Achill, Agamemnon in der griechischen, Siegfried in der germanischen Sage und viele andere gelten so als vormalige Naturgötter, die sich infolge ihrer Verbindung mit sagenhaften Ereignissen der Vorzeit zu Menschen von überragender Kraft zurückgebildet haben. Schließlich seien dann diese Gestalten aus der Heldensage in das Märchen hinübergewandert, wo sie dann ihre eigentliche Helden- und einstige Götternatur völlig einbüßten.

Nun ist nicht zu bezweifeln, daß sich gelegentlich eine Sage in die Märchenform umwandeln kann, wie sich denn dieser Vorgang der Rückbildung in einzelnen Fällen direkt nachweisen und psychologisch leicht verstehen läßt. Die Geschichte, die wir einem Kinde erzählen, stimmen wir von selbst auf den Ton eines Märchens herab, um sie der kindlichen Fassungskraft anzupassen. Aber der Gang der allgemeinen Entwicklung kann das nicht sein, sonst wäre es unmöglich, daß auf einer Stufe der Kultur, wo es Götter- und Heldensagen überhaupt noch nicht gibt, die Mythen-erzählung tatsächlich die Form eines Märchens besitzt. Es ereignet sich eben auch hier, daß eine Form gleichzeitig als eine primäre und als eine sekundäre vorkommt. So gehört der Zauberglaube gewiß zu den frühesten Bestandteilen des mythologischen Denkens, aber er herrscht auch noch im heutigen Aberglauben fast in denselben Formen, in denen er uns auf den primitivsten Stufen begegnet. Nicht anders verhält es sich mit dem Mythus. Er beginnt mit Erzählungen in Märchenform, die viele Züge mit dem heutigen Kindermärchen gemein haben, wenn sie auch selbstverständlich daneben von Zeit und Umgebung ihr Gepräge empfangen. Auch sind die Gestalten dieser Mythenmärchen nicht Götter und Heroen, sondern Menschen, Tiere und Dämonen, wobei die letzteren, wie noch im heutigen Märchen, ebenfalls in Tier- oder Menschengestalt oder auch als phantastische Ungeheuer auftreten, die aus tierischen und menschlichen Formen kombiniert sind. Verfolgt man aber nun weiterhin diese Mythendichtung in ihrer aufsteigenden Entwicklung bei Völkern verschiedener Kulturstufe, so sieht man, wie sich Stufe für Stufe der Märchenheld zum Sagenhelden und der Dämon zum Gott erhebt. Dieser Wandel beruht aber unverkennbar auf einer Verschmelzung jener beiden, den ausgebildeten Mythus konstituierenden Vorstellungen: der Held wird zum Gott, indem er die wesentlichen Eigenschaften des Dämons in sich aufnimmt; der Dämon wird zum Gott, indem er dem Helden

die Züge der menschlichen Persönlichkeit entlehnt. So fließen in den menschenähnlich gedachten Naturgöttern Held und Dämon zusammen. Die Tugenden des Helden und die Zauberkräfte des Dämons werden in dieser Verbindung zu idealer Höhe gesteigert, und eben dadurch erzeugen sie ein Neues, was in ihnen vorgebildet, aber noch nicht wirklich geworden ist: die Göttervorstellung. Zugleich enthält aber jeder dieser konstituierenden Bestandteile nicht minder Elemente des von frühe an alle mythologischen Entwicklungen begleitenden Seelenglaubens. Der Dämon, so mannigfaltige Gestalten er annehmen mag, begegnet uns immer wieder mit den gleichen Eigenschaften, die bereits seiner ursprünglichsten und dauerndsten Form, der Furcht vor dem dämonischen Wirken der Seele, zukommen. Die Verehrung des Helden hat in dem aus dem Seelenkult erwachsenen Ahnenkult ihren Vorläufer. In diesem Sinne enthält daher jedes mythologische Gebilde einen animistischen Einschlag. Dennoch ist es ebenso unzulässig, alle Mythologie aus dem Seelenglauben ableiten zu wollen, wie es den offenkundigen Tatsachen widerspricht, wenn man den Kult der Himmelsgötter zum Anfang aller Mythologie machen will*).

Hat jede einseitige Auffassung historischer Erscheinungen die Vermutung gegen sich, daß sie der Fülle des wirklichen Lebens nicht gerecht werde, so gilt das vor allem von der Auffassung ursprünglicher Welt- und Lebensanschauungen. Die Einheit der Betrachtung ist hier immer erst ein spätes Erzeugnis wissenschaftlicher Reflexion. Darum ist die Mythologie eines Volkes ursprünglich keine einheitliche, sondern allmählich aus zahllosen zerstreuten und unzusammenhängenden Mythen zusammengewachsen, und die Motive des mythologischen Denkens sind nicht einfach, sondern so verwickelt wie die Menschennatur selbst.

Die psychologische Quelle der Mythenbildung freilich ist insofern eine einheitliche, als sie aus jener belebenden Apperzeption entspringt, deren Wesen eben darin besteht, daß der Mensch sein eigenes Bewußtsein objektiviert. Wo er eine Bewegung wahrnimmt, da sieht er auch einen Willen, der in dem bewegten Gegenstand seinen Sitz hat oder als besonderes Wesen hinter ihm steht; und von dem Bewegten überträgt er diese Vorstellung leicht auf das Unbewegte, namentlich wo es ihm unter Bedingungen entgegentritt, die seine Aufmerksamkeit fesseln und Furcht oder Hoff-

*) Vgl. Völkerpsychologie, Mythos und Religion, 3. Teil, S. 29 ff., 49 ff. Dazu Bd. 1, S. 19 ff., 23 ff.

nung in ihm erregen. Indem sich nun aber dieser Vorgang den verschiedenen Objekten gegenüber betätigt, liegen in ihm von Anfang an die Keime zu den verschiedensten Gestaltungen mythologischer Vorstellungen. Die Entwicklung dieser Keime mag dann immerhin in den wechselndsten Formen erfolgen: was im einen Fall nur in spurweisen Anfängen vorhanden, kann sich in einem andern von frühe an als die herrschende Macht betätigen; dennoch wird der geistige Zusammenhang solch verschiedenartiger Gestaltungen weder darin zu suchen sein, daß sie alle einen einzigen Ausgangspunkt besitzen, noch auch darin, daß sie sich in einem gleichförmigen Wechsel aneinander anschließen, sei es in der beliebten Reihenfolge Fetischismus, Animismus, Polytheismus, sei es in irgendeiner sonstigen, die man an deren Stelle setzen möchte. Vielmehr äußert sich die Gleichartigkeit der psychologischen Motive lediglich darin, daß alle möglichen Formen belebender Apperzeption unausgesetzt nebeneinander bestehen und sich nur in dem Grad, in dem sie ausgebildet, und in der Art, wie sie verflochten sind, unterscheiden. Ja selbst hinsichtlich der Art, wie die Mischung der Elemente allmählich eine andere wird, ist die Entwicklung keine gleichförmige, sondern nach Natur- und Kulturbedingungen und geistigen Anlagen weit abweichend bei verschiedenen Völkern. So unterscheiden sich die Mythologien verwandter Nationen wie der Inder und Perser, der Griechen und Römer keineswegs bloß in nebensächlichen Momenten, sondern in ihrem ganzen Charakter. Gerade bei stammverwandten Völkern erscheint diese Differenzierung des Mythus weit größer als diejenige der Sprache, während umgekehrt wieder gewisse fundamentale Übereinstimmungen, die alle Natur- und Kulturvölker umfassen, auf mythologischem Gebiete auffallender zutage treten.

Für die hier untersuchte Frage ist nun diese Verbindung von Vielgestaltigkeit und Gleichartigkeit von der höchsten Bedeutung. Denn sie bedingt es, daß sich auch diejenigen Elemente, denen wir einen religiösen und sittlichen Charakter beimessen, mit den verschiedensten sonstigen Bestandteilen des Mythus verbinden. Gewisse Vorstellungen können daher auf einer früheren Entwicklungsstufe einen ethischen Wert besitzen, den sie später einbüßen, und umgekehrt können andere einen solchen erwerben, während er ihnen ursprünglich nicht zukam. Ganz besonders gilt dies von denjenigen Vorstellungen, in denen die mythenbildende Phantasie ideale Vorbilder menschlicher Tüchtigkeit zu gestalten strebt.

2. Die Götter als sittliche Ideale.

a. Der Ahnenkultus.

Das ehrende Gedächtnis der Vorfahren ist ein Zug, der, so frühe er uns in den Überlieferungen der Kulturvölker entgegentritt, doch in den ersten Anfängen menschlicher Entwicklung noch ganz zu fehlen scheint. Das Grauen vor dem Tode und die aus diesem Grauen entstandene Furcht vor den Geistern der Geschiedenen erscheint zunächst als das einzige Motiv, aus dem die primitiven Gestaltungen eines Totenkultus hervorgehen. Denn die Seele, die mit dem Hauch des Atems entweicht, und die zumeist als ein Schatten oder als luftartiges Abbild des Menschen gedacht wird, bleibt für längere oder kürzere Zeit auf dem Schauplatz seiner irdischen Taten; oder wo sie diesen verläßt, um in ein besonderes Totenreich einzugehen, da steht sie doch so lange, als überhaupt das Gedächtnis an den Verstorbenen dauert, mit den Lebenden in Verbindung. Sie teilt mit ihnen nicht nur Schmerz und Freude, sondern sie heischt vor allem auch Erfüllung ihrer Wünsche und bedroht den, der sie ihr versagt. Der Traum, der dem Naturmenschen erlebte Wirklichkeit scheint, erneuert fortan diese Vorstellungen. Durch das rätselhafte Kommen und Schwinden solcher Phantasmen, verbunden mit dem Grauen, das der Anblick des Toten einflößt, stellen sich dann weitere Beziehungen her. Das Rätselhafte gilt zugleich als ein Zauberhaftes. Glück und Unglück werden so auf umgebende dämonische Wesen zurückgeführt. Als solche spielen während einer langen Periode frühester Kultur die Tiere eine hervorragende Rolle. In Tiere, namentlich Vögel und kriechende Tiere, gehen nach einem weit verbreiteten Glauben die Seelen bei ihrem Entweichen aus dem Körper im Moment des Todes über. Aus dieser Vorstellung ist wahrscheinlich die andere entstanden, daß ein Tier, das sog. „Totentier“, gleichzeitig der Ahne und der Beschützer einer Stammesgruppe oder eines einzelnen sei. In allem dem ist der Tierahne der Vorfahre des menschlichen Ahnen. Indem an die Vorstellung vom Übergang der Seele des Sterbenden in seine Umgebung die weitere eines Fortlebens der Seele sich anschließt, entwickelt sich der Glaube, daß die Geister der Ahnen als glück- oder unglückbringende Dämonen tätig in die Schicksale der Lebenden eingreifen. Besonders die tapferen und die ruhmvoll Verstorbenen unter den Vorfahren leben so als hilf-

reiche, die Feinde, die Ruchlosen als schadenstiftende Geister fort*).

In allem dem liegen die Motive von Kulthandlungen, die zunächst in mannigfach abweichenden Formen entstanden sein mögen, sich aber frühe schon zu festen, durch die Sitte geheiligten Ordnungen verdichtet haben. Indem dieser Kultus die Geister zu versöhnen, die Wünsche, die man ihnen beilegt, zu befriedigen sucht, mengt sich in unmerklichen Übergängen der anfänglich allein herrschenden Furcht ein leises Ehrfurchtsgefühl bei, das durch die Erinnerung an die rühmenswerten Taten und Eigenschaften des Toten geweckt wird. Damit beginnt noch ein anderes Motiv wirksam zu werden: es besteht in jenem Einfluß, den die Wünsche des Menschen, wie auf die Zukunft, so in gewissem Grad auch auf die Vergangenheit ausüben. Die Schwächen und Mängel derer, die im ehrenden Gedächtnis bewahrt bleiben, werden vergessen, ihre Vorzüge vergrößert, nach dem Satze: „*De mortuis nil nisi bene*“, der wohl für alle Stufen der Kultur seine Geltung besitzt.

Es mag sein, daß der ethische Trieb, der an und für sich in dieser idealisierenden Erinnerung an den Vorfahren liegt, durch die Vermengung mit Geister- und Zaubervorstellungen geschädigt wird. Aber dabei ist nicht zu vergessen, daß überall erst solche Motive, welche die Hoffnung oder Furcht des Menschen erregen, eine nachhaltige Wirkung äußern. Ist auch die Verehrung der Ahnen gewiß keine interesselose, wenn diese zugleich als Schutz- oder Rachegeister angerufen oder gefürchtet werden, so braucht doch die ethische Wirkung, welche die ihnen in der Erinnerung zugeschriebenen persönlichen Eigenschaften ausüben, nicht zu schwinden. In der Tat liegen Zeugnisse genug vor, die beweisen, daß sich diese Wirkung namentlich in zwei Richtungen betätigt.

Zunächst ist es das persönliche Beispiel, das zur Nachahmung anregt. Liegt in der Neigung, die Eigenschaften des Ahnen zu idealisieren, an und für sich schon ein ethisches Moment, so wirkt die Vorstellung, die dieser Trieb erzeugt, ähnlich der lebendigen Wirklichkeit, für die sie gehalten wird. Der Tote ist aber ein besseres sittliches Vorbild, als es der Lebende sein könnte, weil der Phantasie in den Vorzügen, mit denen sie sein Bild aus-

*) Beispiele hierzu bei Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 194 ff., III, S. 196 ff. u. a. a. O. Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 110 ff. Bastian, Beiträge zur vergleichenden Psychologie, S. 72 ff. Zu dem Ganzen vgl. meine Völkerpsychologie, Bd. 4² (Mythus und Religion, I), S. 78 ff. u. 437 ff.

stattet, keine oder doch nur solche Schranken gesetzt sind, wie sie die Bedingungen des wirklichen Lebens mit sich führen. Zwar kann der Mensch in dem Ideal, das er sich vorstellt, immer nur Eigenschaften in gesteigertem Maße vereinigen, die er für vortrefflich hält, und diejenigen beseitigen, die ihm hassenswert dünken. Doch so mangelhaft dieses Ideal sein mag, in der Wirkung, die es ausübt, liegt die Anlage zu seiner eigenen Vervollkommnung und so die Möglichkeit seiner Entwicklung.

Aber noch in einer zweiten Beziehung wirkt das idealisierende Licht, das ein ehrendes Gedächtnis über vergangene Geschlechter verbreitet, auf die Gegenwart zurück. Auf den Greis, der am Abend seines Lebens steht, fällt schon ein Schimmer der Verehrung, die ihm nach seinem Hinscheiden gezollt wird. Der Kultus der Toten, ursprünglich aus der Furcht, dann zugleich aus den Gefühlen der Ehrfurcht und der Pietät hervorgegangen, wirkt durch die religiöse Färbung, die er diesen Gefühlen verleiht, verstärkend auf sie zurück und erweckt so auch bei der Verehrung der lebenden Eltern und der hervorragenden Stammesgenossen Affekte, die denen der religiösen Verpflichtung verwandt sind. Der Egoismus, der den Nebenmenschen allein nach dem geleisteten Nutzen schätzt, vermag in dem hilflosen Alter nur eine Last zu erblicken, deren man sich zu entledigen sucht, sobald die harte Not des Daseins dazu zwingt. Wo dieser Egoismus mit jenem Pietätsgefühl in Streit gerät, da liegen darum in dem Leben des Naturmenschen nicht selten die stärksten Gegensätze, rücksichtslose Roheit und rührende Aufopferung, dicht beieinander. Daß in diesem harten Kampf die Pietät den Sieg davontragen kann, ist eines der stärksten Zeugnisse für die ethische Macht der Gefühle, die den Menschen an sein Geschlecht binden. Dennoch darf man zweifeln, ob diese Gefühle ohne die Hilfe, die sie zuerst in der Furcht vor der Rache der Seele und dann in dem Ahnenkult gewonnen, jemals sich entwickelt hätten.

Daß übrigens der Ahnenkult vorzugsweise den Seelen der im Leben durch Tugenden oder durch Rang hervorragenden Verstorbenen seine Verehrung widmet, ist ebenso psychologisch begreiflich, wie für die ideale Bedeutung dieser Form wesentlich. Tugend und Rang pflegen sich aber, wenn die Erfahrung keinen allzu dringenden Widerspruch erhebt, in der Vorstellung der Mitlebenden und um so mehr der Nachlebenden eng zu verbinden. Wie auf das Greisenalter, so geht bei den Naturvölkern auf die Häuptlinge und Fürsten schon während des Lebens etwas von jener religiösen Verehrung

über, die ihnen nach dem Tode zuteil wird, und sie verbindet sich nun mit der natürlichen Furcht vor der Macht der Gebietenden. Entzieht doch auch die Sitte nicht selten den lebenden Häuptling wenigstens für das Alltagsleben ebenso den Blicken seiner Untertanen, wie der Tote ihnen für immer entzogen ist. Sie rechnet dabei, sei es mit Absicht, sei es aus Instinkt, auf die nämliche Neigung, das Unbekannte zu idealisieren, dem der Ahnenkult einen Teil seiner Macht über die Gemüter der Menschen verdankt. Die Scheu vor dem Herrscher verrät sich übrigens nicht bloß in Bezeugungen der Unterwürfigkeit, die in ihrer Form unmittelbar ihren religiösen Ursprung aus dem Gebet und aus der Erniedrigung vor der Gottheit verraten, sondern sie kann selbst in bewußte religiöse Anbetung übergehen. Daß sich das Verhältnis des Menschen zum Menschen durch den Affekt, der solche Zeugnisse äußerster Unterwürfigkeit begleitet, durch die ihnen immanente Steigerung in das des Menschen zum Gotte umwandelt, das beweisen noch auf einer weit fortgeschrittenen Kulturstufe die Beispiele der Imperatorenvergötterung. Und auch darin sind solche scheinbar weit voneinander abliegende Formen wiederum nahe verwandt, daß immer zugleich religiöse Vorstellungen an ihnen beteiligt sind. Dort ist es der künftige glück- oder unglückbringende Dämon, hier der schützende Genius, den man in der Person des Häuptlings oder des Imperators anbetet. Die religiöse Färbung, die auf solche Weise schon frühe das Verhältnis zwischen Oberhaupt und Untertanen gewinnt, hat aber sichtlich nicht bloß zur Befestigung der sittlichen Rechtsordnung wesentlich beigetragen, sondern wohl auch bei der Erweckung aller jener Triebe mitgewirkt, die sich in der selbstlosen Hingabe für fremde und für allgemeine Zwecke betätigen. Pflichtgefühl und Vaterlandsliebe in der Form, wie der Kulturmensch sie kennt, sind dem Naturmenschen fremd, bei dem alle Gemeinschaftsgefühle in die Schranken persönlicher Neigung und Abneigung eingengt bleiben. Von der Pietät gegen die Eltern, der Demut vor den Gebietenden und der Bewunderung der Tüchtigsten lösen allmählich erst die allgemeineren sozialen und humanen Triebe sich ab, und im einzelnen Fall streben diese immer wieder einer persönlichen Verkörperung zu.

Wenn in allem dem die Naturvölker die Einflüsse der Ahnenverehrung auf das sittliche Bewußtsein bereits in schwachen Spuren und Anlagen erkennen lassen, so erscheinen nun diese Einflüsse voll entwickelt bei jenen Kulturvölkern, bei denen die religiöse Erinne-

rung an die Vorfahren bleibend zu einem hervortretenden Bestandteil von Kultus und Sitte geworden ist. Ein sprechender Zeuge ist hier das Chinesentum. Die Religion des Konfuzius hat, nach einem ihm selbst in den Mund gelegten Ausspruch, nur die in dem Volke ursprünglich lebenden Vorstellungen gesammelt und, wie wir nicht zweifeln dürfen, veredelt, indem sie die Anbetung der Vorfahren, darunter vornehmlich der an Weisheit und Tugend hervorragenden Herrscher zum Mittelpunkt und fast zum ausschließlichen Gegenstand des Kultus machte. Das pietätvolle Familienleben der Chinesen, die patriarchalische Ordnung von Staat und Gesellschaft, die Heilighaltung der überkommenen Sitte sind die Reflexe dieser nüchternen, aber durch die energische Hinweisung auf große Vorbilder tugendhafter Lebensführung sittlich wirkungsvollen Religionsanschauung. Ein erdrückender Despotismus und ein peinliches Festhalten am Herkommen, das die individuelle Geistesfreiheit in Fesseln legt, bilden die Kehrseiten dieses Einflusses. Unter den westländischen Kulturvölkern hat keines die Elemente einer ursprünglichen Ahnenverehrung, trotz vielfacher trübender Einwirkungen von außen, treuer bewahrt als die Römer. Ihre Genien, Laren, Penaten und Manen sind unverkennbar nur verschiedene Gestaltungen, in die sich die Vorstellung der Seele des Verstorbenen nach ihrer Beziehung zu den Lebenden scheidet, mag auch bei manchen dieser Formen die ursprüngliche Bedeutung hinter der sekundären des Schutzgeistes zurückgetreten sein*). Der altrömische Geschlechterstolz mit seinen Licht- und Schattenseiten, das Festhalten an ererbter Sitte, die erst unter griechischem Einflusse allmählich weichende Heilighaltung der Familienbande, die Würde der Frau, die das wünschenswerte Maß oft überschreitende Achtung der väterlichen Gewalt, endlich der Einfluß der Familienverbände auf Staat und Gesellschaft sind die äußeren Wirkungen, in denen sich jene religiöse Grundlage der römischen Gesittung verrät. Das Gedächtnis der Ahnen blieb aber bei dem Römer um so mehr als ein ethisches Motiv fortwährend wirksam, da ihm ein eigentlicher Heroenkultus ursprünglich fehlte, ein Mangel, der auch in späterer Zeit durch das Kunstepos und durch die Entlehnungen aus der griechischen Heroensage niemals in einer das nationale Bewußtsein tiefer durchdringenden Weise ersetzt werden konnte. Bei keinem Volke hat daher wohl die Erinnerung an die Größe der Vorfahren eine so gewaltige Rolle gespielt wie bei

*) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1902, S. 15 ff.

den Römern. Dieser Kultus historischer Vorbilder, die im Gedächtnis der Nachgeborenen in idealisierter Gestalt wiederaufleben, erscheint hier als der natürliche Erbe des aus vorgeschichtlicher Zeit überkommenen Ahnenkultus, der daneben noch lange in seiner ursprünglichen Form fort dauerte. Darum sind das historische und das mythische Heroentum nicht nur verschiedenen Quellen entsprungen, sondern auch die religiösen Anlehnungen sind für beide verschieden. Das historische Heroentum schöpft aus der mythisch ausgeschmückten wirklichen Geschichte, und es bleibt verknüpft mit der Ahnenverehrung, deren Grundmotive, nur durch Kultur und Geschichte verändert, in ihm fortwirken. Das mythische Heroentum entspringt aus dem Naturmythus, und wenn es sich auch späterhin mit der Sagengeschichte verbinden kann, so bleiben in ihm die vorherrschenden Züge des Mythos doch auch insofern erhalten, als der idealisierende ethische Trieb in der nämlichen Richtung fortwirkt, in der er in den anthropomorphischen Naturmythen bereits begonnen hat, sich zu äußern.

b. Der anthropomorphische Naturmythus.

Nicht alle Gestaltungen des mythologischen Denkens, bei denen Gegenstände der Natur als die Träger von Göttervorstellungen auftreten, bezeichnen wir als Naturmythus, sondern nur solche, bei denen die Naturanschauung selbst für die Gestaltung des Mythos bestimmend geworden ist. Darum gehört der Fetischismus nicht zum Naturmythus; denn bei ihm liegt das ursprüngliche Motiv stets in dem Schicksalsgedanken, und die Verkörperung geistiger und dämonischer Kräfte in äußeren Gegenständen ist erst eine Folgeerscheinung, bei der die Naturbeschaffenheit des zauberhaft wirkenden Objektes eine nebensächliche Bedeutung besitzt. Das nämliche gilt von dem mit den Seelenvorstellungen und dem Dämonenglauben zusammenhängenden „Totemismus“, bei dem zwar die natürlichen Eigenschaften der Tiere einen gewissen Einfluß gewinnen, wo aber die Eigentümlichkeit des ganzen Gedankenkreises doch wiederum vorzugsweise in den Vorstellungen liegt, die sich auf das menschliche Leben beziehen. Der Naturmythus in dem so begrenzten Sinne hat nun stets zu seinen Objekten die großen, der unmittelbaren Berührung unerreichbaren oder wenigstens in ihrem ganzen Zusammenhang von der sinnlichen Wahrnehmung niemals ganz zu umfassenden Naturerscheinungen: den Himmel, die Gestirne, die Wolken, Blitz und Donner, den Regen, die Erde, das

Meer, die Flüsse, die Berge. Hier vor allem bildet die diese Dinge belebende und beseelende Apperzeption den Ausgangspunkt der Mythenentwicklung. Die Bewegung und der Wechsel der Naturerscheinungen kommen der Vorstellung, daß die Gegenstände belebt und beseelt seien, entgegen, während zugleich die Größe und Macht der Erscheinungen Staunen und Furcht erweckt. Darum ist der Naturmythus zwar der Vorläufer späterer naturphilosophischer Anschauungen; zu der primitiven Naturanschauung treten aber in ihm religiöse und mit diesen ethische Motive, die in jenen Gefühlen des Staunens und der Furcht ihre Quelle haben und der Anlaß werden, daß sich Gedanken an das künftige Schicksal in Leben und Tod mit ihm verbinden.

In der ältesten Gestaltung des Naturmythus scheinen zumeist die Naturobjekte selbst Wesen von übermenschlicher Macht zu sein: der Blitz eine zuckende Schlange, die Sonne eine strahlende Gottheit, die Morgen- und Abendwolken sind rötliche Kühe, die Gewitterwolken himmelstürmende Riesen usw. Es ist begreiflich, daß auf dieser Stufe die Bedeutung des sittlichen Ideals hinter der Macht der unmittelbaren Vorstellungen völlig zurücktritt. Mit dem unbestimmten Gedanken einer Art von Weltordnung mögen immerhin solche primitive Naturanschauungen in Beziehung gebracht werden; aber sie selbst sind zu unähnlich dem Menschen, als daß sie durch die Eigenschaften, welche die mythenbildende Phantasie ihnen beilegt, einen persönlichen Einfluß auf ihn gewinnen könnten. Damit hängt es wohl zusammen, daß man bei den Naturvölkern zwar selten die Elemente eines Naturmythus vermißt, ja daß gelegentlich ziemlich verwickelte kosmogonische Mythen bei ihnen vorkommen, daß sich aber die Naturgötter kaum jemals zu sittlichen Idealen erheben, sondern oft genug infolge der abschreckenden Züge, die ihnen die Vorstellung der verderblichen Naturereignisse leiht, nur als furchtbare Wesen erscheinen, eine Richtung, die, wenn die Bedingungen der Naturumgebung dazu herausfordern, auch noch der Mythos der Kulturvölker einhält. Einen Beleg bilden hier die altsemitischen Religionsvorstellungen, wie sie namentlich in dem von den Motiven des Schreckens und der Furcht ebenso wie von verstandesmäßiger Berechnung beherrschten syrischen und phönikischen Götterdienst sich entwickelt haben. Dabei zeigt sich zugleich, daß das dem Menschen eingepflanzte Streben nach einem idealen Vorbild von dem, was er für gut und begehrenswert hält, in dem Ahnenkult einen Ersatz sucht. So begreift sich der merkwürdige Kontrast

düsteren Schreckens und liebevoller Pietät, der uns, sobald sich jene verschiedenen Elemente durchdringen, in den Religionsanschauungen und Stammessagen der semitischen Völker begegnet.

Indem die Verbindung des Naturgottes mit der Erscheinung, die ursprünglich als seine Verkörperung betrachtet wird, allmählich sich löst, wird nun jener zum unsichtbaren, und doch immer wieder von der Phantasie sichtbar hinzugedachten Beweger und Lenker der Erscheinungen. Die Motive, aus denen den Göttern so oft groteske tierische Gestalten ursprünglich beigelegt werden, treten zurück. Der Gott wird durchaus menschenähnlich und bewahrt höchstens in einzelnen Attributen die Erinnerung an sein vormaliges Wesen. Die Motive des Staunens und der Furcht, die von Anfang an die Erhabenheit der Naturerscheinung in dem Gemüt erweckte, treiben nun aber die mythenbildende Phantasie an, den Gott mit allen den Eigenschaften in gesteigertem Maße auszustatten, die ihr bei ähnlichen Formen menschlichen Wirkens begegnet sind. Die Naturanschauung legt dieser gestaltenden Tätigkeit der Phantasie keine Schranken mehr auf, und die Trennung des Gottes von dem Naturobjekt macht es möglich, ihm auch solche Attribute beizulegen, die durch seine ursprüngliche Naturbedeutung nicht gefordert waren. Dem kommt vielfach noch ein anderes Moment begünstigend entgegen. Indem die Anfänge der religiösen Entwicklung überall in eine Zeit der Sonderung der Stämme zurückreichen, die zumeist nur in äußerem und nicht selten feindlichem Verkehr miteinander stehen, ist auch die Götterwelt trotz ursprünglicher Verwandtschaft der Sprache und Sitte zunächst keine einheitliche, sondern jedes Volk hat seine besonderen Schutzgötter und knüpft an die Orte seiner Ansiedlung zum Teil eigenartige mythologische Vorstellungen. Diese „Sondergötter“, wie man sie wegen dieser begrenzten, im übrigen aber höchst vielseitigen Natur genannt hat, sind offenbar aus dem ursprünglichen Dämonenglauben hervorgewachsen, und sie sind überhaupt mehr diesem als dem eigentlichen Götterglauben zuzurechnen*). Es vermengen sich dann aber damit auch schon Fragmente eines Naturmythus, der die Spuren dieser lokalen Entstehung an sich trägt. In dem Maße, als die ursprünglich getrennten Stämme in einen regeren Verkehr treten oder gar allmählich zu einer Volksgemeinschaft zusammenfließen, geben nun jene Stammesgötter und Ortsdämonen allmählich ihre Sonder-

*) H. Usener, Götternamen, 1896, S. 247 ff. Analoge Beispiele aus der Mythologie der Ägypter vgl. bei C. P. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, I, 1895, S. 38 ff. Vgl. übrigens dazu Völkerpsychologie, IV², S. 561 ff.

existenz auf, und es fließen verschiedene Göttergestalten in eine einzige zusammen. Dieser Prozeß unterstützt ebensowohl die fortschreitende Vermenschlichung der Götter, wie diese ihrerseits wieder, indem sie den Gott von seiner Ursprungstätte loslöst, die Verbindung fördert. In dem Maße aber, als infolge aller dieser Bedingungen die ursprüngliche Naturbedeutung der Götter vergessen wird, gestaltet sich jetzt die Götterwelt mehr und mehr zu einem phantastisch gesteigerten Abbild der Menschenwelt. Gehen auch in dieses Abbild die Schwächen und Fehler des Menschen, und auch sie in gesteigerten Formen, ein, so gewinnen doch nicht minder die Götter als erhabene Vorbilder jeder Art Tüchtigkeit, die unter Menschen geschätzt ist, eine um so größere Bedeutung, je menschenähnlicher diese Götter sind. Es erscheint nicht mehr als ein Ding der Unmöglichkeit, selbst dem Gotte ähnlich zu werden; ja in einzelnen Fällen kann dieses Streben geradezu als eine Forderung an den Menschen herantreten. So wurde in Rom von dem Flamen Dialis verlangt, daß sein eigenes Leben ein Beispiel jener höchsten Reinheit und Heiligkeit sei, die man sich in dem Gott, dem er diene, verkörpert dachte*).

Gleichwohl erhält sich in der ethischen Bedeutung, welche die Vermenschlichung der Göttergestalten des Naturmythus gewinnt, noch genug von dem ursprünglichen Wesen dieser Götter, daß die Gefühlsfärbung, die dem Natureindruck anhaftet, auch in die späteren Umwandlungen übergeht: nur wird sie vermöge jener Verwandtschaft der Gefühle, denen die ästhetischen Wirkungen ihre Macht über das Gemüt verdanken, aus dem Sinnlichen in das Sittliche hinübergetragen. Sicherlich geschieht das aber, ohne daß ursprünglich die Übertragung als solche empfunden würde. Mit zwingender Gewalt verwandelt sich vielmehr für das mythologische Denken der lichte Himmels-gott in ein Vorbild sittlicher Reinheit, die Gewitterwolke in einen Unheil sinnenden Dämon usw. Das Bedürfnis des Gemüts, die guten wie die schlimmen Ideale nicht in einer einzigen Vorstellung verkörpert zu denken, sondern sie, den verschiedenen Richtungen der Gefühle folgend, in eine Vielheit zu scheiden, findet dabei einen Anhalt in der Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen, deren jede die Anlage in sich trägt, zur sinnlichen Basis einer besonderen ethischen Vorstellung zu werden. Andererseits freilich wirkt dieser sondernden Tendenz in einem gewissen Grade

*) Wissowa a. a. O. S. 433 ff.

wieder die menschenähnliche Persönlichkeit der umgewandelten Naturgötter entgegen, die es zwar gestattet, daß an jedem von ihnen eine Tugend mehr als andere hervorleuchte, der es aber widerstrebt, dem persönlichen Ideal nicht auch die andern rühmenswerten Eigenschaften beizulegen. So entspringt schließlich die Verteilung der Eigenschaften an die vermenschlichten Naturgötter aus einer Art von Kompromiß zwischen der durch Naturbedingungen und ethische Bedürfnisse nahe gelegten Trennung und der durch die persönliche Einheit geforderten Verbindung der Eigenschaften. In diesem Sinne erschien dem Griechen die Gestalt des Zeus als ein Vorbild aller Herrschertugenden, vornehmlich der Gerechtigkeit; aber der Gott vereinigt damit nicht bloß, entsprechend dem erhabenen Eindruck einer machtvollen Persönlichkeit, das höchste Maß körperlicher Stärke, sondern er ist nicht minder groß und furchterregend in der Leidenschaft. Hera bleibt, trotz der verunstaltenden Beimengungen, die teils aus der ursprünglichen Naturbedeutung, teils aus der Übertragung weiblicher Schwächen entspringen und in den mannigfachen Kämpfen mit Zeus zum Ausdruck kommen, doch zugleich ein Ideal edler Weiblichkeit. In Athene verkörpert sich jene geistige Klarheit und Besonnenheit, verbunden mit energischer Willenskraft, durch die sie im Kampf wie bei den Werken des Friedens als die mächtigste Helferin erscheint. Über allen hellenischen Göttergestalten aber als leuchtendes Vorbild einer jeden dem Griechen erstrebenswerten Tugend steht der klassischen Zeit trotz der allzumenschlichen Züge, die ihm zuweilen die Dichtung der Tragiker leiht, Apollo. Bei ihm kann eben deshalb, weil seine ursprünglich aus den mannigfaltigsten Zügen des Seelenkultus und des Naturmythus zusammenfließende Bedeutung eine so weitverzweigte ist, kaum ein einzelner Vorzug genannt werden, den er vor anderen in seinem persönlichen Wesen zum Ausdruck bringt. Um so mächtiger tritt hier die allgemeine religiös-sittliche Bedeutung in dem Kultus, dessen Träger er ist, sowie in dem Einflusse hervor, den dieser Kultus auf den Pythagoreismus und auf die ganze spätere Philosophie ausübte.

Es würde ein interessantes, jedoch der gegenwärtigen Aufgabe fernliegendes Unternehmen sein, jenen Unterschieden des Mythos nachzugehen, in denen sich selbst bei nahe verwandten Völkern die Verschiedenheit der ethischen Charakteranlage betätigt. Wie weit ab liegt hier der erhabene, dabei aber die düsteren und furchterregenden Züge hervorkehrende Mythos der Inder von den eine vielseitigere, jedoch in ihrem Grundton lichtfreudige Lebensauffassung

widerspiegelnden Göttervorstellungen der Griechen! Wie verschieden, trotz der Gemeinschaft der ursprünglichen Naturgrundlage, ist der römische Jupiter vom hellenischen Zeus! Jedes Volk schreibt, wie der alte Mythenfeind Xenophanes schon gesagt hat, sein eigenes Wesen auch seinen Göttern zu. Aber wo der Mensch, was er unter Menschen lobenswert findet, auf die Götter überträgt, da sieht er in diesen nicht mehr die Menschen, wie sie wirklich sind, sondern wie er wünscht, daß sie sein möchten; und so wird ihm das Bild, das er ursprünglich selbst gestaltet, zum Vorbild, in dessen Nachahmung er nach Vervollkommenheit strebt.

Doch nicht bloß die Tugenden, auch die Schwächen und Fehler verkörpern sich, gemäß jenem Streben des Menschen, alles nach außen zu versetzen, was in ihm selbst lebt, in den menschlich gedachten Naturgöttern; und auch hierzu liegen schon in dem sinnlichen Gefühlscharakter des ursprünglichen Naturmythus die Bedingungen bereit. Der Wechsel von Tag und Nacht, von Winter und Sommer, die Verdunkelung des Himmels durch die Gewitterwolke, die zerstörende Macht des Feuers, die versengende Glut der tropischen Sonne und andere ähnliche Motive bieten sich überall dar, um dem Bedürfnis nach objektiver Verkörperung der düsteren Gemütsstimmungen, der an widrige Schicksale und, in der weiteren Übertragung dieser Vorstellungen, der an das Verderbliche und Böse gebundenen Affekte einen äußeren Anhalt zu geben. Typische Beispiele dieser Art bilden namentlich jene Vorstellungen, die, von dem Kampf des Lichtes mit der Finsternis ausgehend, in dem Mythos der alten Iranier zu ihrer äußersten Entwicklung gelangt sind. Könnte auch zunächst der ethische Gehalt der Religionsanschauungen beeinträchtigt erscheinen, wenn diese nicht bloß ein positives Ideal der Tugend, sondern zugleich ein negatives des Lasters enthalten, so ist in Wahrheit doch eine solche Ausbildung von Gegensätzen ein besonders kräftiges Zeugnis sittlicher Wertschätzung. Denn diese verstärkt sich durch den Kampf der Gegensätze. Das Tugendideal wird, wie jedes Gefühlserzeugnis, größer und inhaltreicher durch seinen Kontrast mit dem Bösen. Auch das Christentum hat sich daher jenen Dualismus zu eigen gemacht. Auch hier tritt er, wie schon in den iranischen Religionsvorstellungen, in einen innigen Zusammenhang mit den später zu betrachtenden Vergeltungsvorstellungen, durch welche die Idee des sittlichen Ideals von dem neben ihr im Naturmythus bereits vorgebildeten Gedanken der sittlichen Weltordnung teilweise verdrängt wird.

c. Der Heroenkultus.

Als ideale Abbilder menschlichen Strebens gleichen die Götter den Helden. Wie der Held über andere Menschen emporragt, so der Gott über den Helden. Aber was den Gott zu einem übermenschlichen Wesen macht, das ist die dämonische Eigenschaft, die unbeschränkte oder doch höchstens nur relativ beschränkte Zaubermacht, über die er gebietet. Diese Vereinigung des Heldenhaften und des Dämonischen ist es, die den Gott zum Gegenstand des Kultus erhebt, einer Verehrung, die sich mit dem Vertrauen verbindet, daß der Gott dem Menschen in seiner Not helfen und seine Wünsche erfüllen könne, und die sich daher in Bitten, Beschwörungen und in Handlungen äußert, denen man eine magische Wirkung auf die dämonische Macht der Gottheit zuschreibt. Hier scheidet sich daher der Gott von dem Helden, ja hier überragt diesen schon der Vorfahre, dem der Ahnenkultus gewidmet ist. Denn auch den Ahnen wird — nur darum sind sie Objekte eines Kultus — eine dämonische, schützende oder verderbliche Macht zugeschrieben. Diese aber fehlt dem Helden, so sehr dieser vermöge seines stark ausgeprägten persönlichen Charakters wiederum dem Gott verwandter erscheint als das unbestimmte, eines solchen noch entbehrende Bild des Ahnen. So ist der Gott einerseits dem Helden ähnlicher als der dem Götterglauben vorausgehende und fortan neben ihm fortlebende Dämon, über den sich auch die Objekte des Ahnenkults kaum merklich erheben. Andererseits steht er ihm ferner, weil dem Helden gerade das fehlt, was schon den Dämon in vielen Fällen zum Gegenstand kultischer Handlungen gemacht hatte: das Übermenschliche im eigentlichen nicht bloß einen Grad-, sondern einen Wesensunterschied bezeichnenden Sinne.

Hier bemächtigt sich nun aber der gleiche Trieb, der die Objekte der Natur durch die Übertragung hoch gesteigerter dämonischer Kräfte in Götter verwandelt hat, auch der Gestalt des Helden. Der Held nähert sich dem Gott, indem auf ihn die gleichen dämonischen Eigenschaften übertragen werden; umgekehrt wird der Gott dem Bild des menschlichen Helden genähert, indem Sage und epische Dichtung ihn das Leben der Menschen, ihre Kämpfe und ihre Schicksale teilen läßt. So entsteht ein Geschlecht von Zwischenwesen zwischen Held und Gott, menschenähnlicher als die Götter und gottähnlicher als die Menschen und die gewöhnlichen Helden und von diesen vor allem auch dadurch ausgezeichnet, daß ihnen ein Kultus, wie den

Göttern, gewidmet wird. Die griechische Sprache hat für diese zwischen Göttern und Helden stehenden Wesen den Namen der Heroen geschaffen. Sind auch die Grenzen zwischen Göttern und Heroen nicht immer scharf zu ziehen, wie denn die Sage selbst dies andeutet, indem sie den Heros, nachdem er seine Heldenlaufbahn vollendet, Aufnahme bei den Göttern finden läßt, so bildet doch eben diese Laufbahn, das Erleben der gleichen Schicksale, wie sie der Mensch und wie sie vor allem der Held erlebt, gegenüber der Unveränderlichkeit der eigentlichen Götterwelt ein Kriterium, das den Heros unzweideutig von dieser scheidet. Zwar wissen die kosmogonischen und die theogonischen Mythen auch von der Geburt und der Jugend der Götter und von der Aufeinanderfolge der Göttergeschlechter zu berichten. Doch diese Mythen berühren, abgesehen davon, daß sie relativ späten Ursprungs sind, das eigentliche Leben der Götter nicht. Für dieses ist die Unveränderlichkeit eine wesentliche Eigenschaft der Gottheit, und diese schließt wechselvolle Lebensschicksale aus. Auch ist ihnen der Gott ohnehin, je mehr er in die Sphäre des Übermenschlichen erhoben wird, schon infolge seiner unbeschränkten Macht entzogen. Der Heros dagegen kämpft, leidet und siegt wie der Mensch: und indem in der Heroensage Mythos und Geschichte ineinanderfließen, wird durch sie das eigenste Gebiet des Naturmythos, die Natur, mehr und mehr dem mythologischen Denken entrückt. Dieses richtet sich jetzt, während sich allmählich das wissenschaftliche Denken der Naturanschauung bemächtigt, auf das, was dem Menschen immer ein Rätsel bleibt, auf seine Zukunft und die Wechselfälle des Schicksals und auf die dem Gedächtnis entschwundenen Anfänge seines Geschlechts und seiner Geschichte. Die Naturgötter selbst gewinnen so den Charakter von Schicksalsgöttern, und die den Göttern verwandten Heroen werden zu Nationalhelden und Städtegründern. Nach beiden Richtungen befördert der nie ganz verschwindende Ahnenkult diesen Wandel der Anschauungen. Immerhin ist es für die relative Unabhängigkeit dieser Entwicklungen bezeichnend, daß in Griechenland wie in Rom die direkte Beziehung des Heroentums zu der Verehrung der Verstorbenen erst einer späteren Zeit angehört, der ihr Ursprung fremd geworden war.

Für die Erhaltung der mythischen Elemente des Denkens ist gleichwohl jene historische Umdeutung und ihre Vermengung mit wirklicher Geschichte von großer Bedeutung. Der Glaube an die Heroen überdauert lange den an die wirklichen Götter. Zeus und Apollo, Hera und Athene waren schon zu Gegenständen einer zweifel-

haften Verehrung geworden, als noch die Taten des Theseus, der Pelopiden, des Odysseus für historische Wahrheit galten. Teils ist es die Zurückführung des Übermenschlichen auf menschliche Verhältnisse, die unmittelbare Anlehnung der Handlungen an menschliche Motive, teils die Vermengung mit den Begebenheiten und Persönlichkeiten der wirklichen Geschichte, die der Heroensage diese größere Glaubhaftigkeit und dadurch höhere Widerstandskraft gegen die zersetzenden Einwirkungen des philosophischen Denkens verleihen. Bei dieser besonders von der griechischen und der deutschen Heldensage freigebig geübten Einfügung historischer Landschaften und Persönlichkeiten in einen mythischen Stoff, dessen Elemente nicht selten zugleich auf einen einstigen Naturmythus zurückweisen, folgt das mythenbildende Bewußtsein dem Triebe nach einer lebendigeren Vergegenwärtigung der Gegenstände, und es ist so, ohne sich dieser Absicht bewußt zu werden, fortan geschäftig, den mythischen Stoff den sich ändernden Bedürfnissen des Bewußtseins anzupassen. Auf zwei Wegen verwandelt sich hierbei der Mythus in geglaubte Geschichte: teils indem ein der Naturanschauung entlehnter mythischer Inhalt durch die Ausstattung mit historischen Beziehungen dem Verständnisse näher gerückt, teils indem ein wirkliches historisches Ereignis mythisch ausgeschmückt und verändert wird. Die erste dieser Umgestaltungen ist wieder die ursprünglichste, die zweite ist diejenige, die am längsten andauert, da sie sich bis tief hinein in die vom Licht der Geschichte erhellten Zeiten als eine Quelle neuer Sagenbildungen betätigt und so ein Zeugnis dafür ablegt, daß die mythenbildende Kraft nie ganz erlischt.

In allen diesen Beziehungen üben nun zugleich die mit dem Heroenkultus verbundenen Vorstellungen eigentümliche und nachhaltige ethische Wirkungen aus, in denen manche Seiten des religiösen Lebens, die im Naturmythus wenig entwickelt sind, ihre vollkommenere Ausbildung erfahren. Der Gedanke, daß der Gott ein ideales Vorbild menschlichen Strebens sei, gewinnt erst durch die Vermenschlichung der Heroengestalten und durch die Beseitigung aller jener auf die Weltordnung bezüglichen Elemente, die an die Übermenschlichkeit der Göttererscheinungen geknüpft waren, seine volle Bedeutung. Man könnte sagen: der Naturmythus hat diesen Gedanken eigentlich nur insofern entwickelt, als bei ihm die Götter selbst schon im Begriffe stehen, in Heroen überzugehen. So tritt denn auch erst in der Heroensage das Streben ethischer Idealisierung in so greifbarer Weise hervor, daß schon im Altertum vielfach die

Philosophie sich desselben bemächtigen konnte, um mit bewußter Absicht das Bild des Heroen und seiner Taten bald zur allgemeinen Versinnlichung eines sittlichen Ideals, bald zur Einprägung einzelner moralischer Lehren zu benutzen. Während die Philosophen die Göttersagen wegen der unsittlichen Beimengungen bekämpften, mit denen sie die dichterische Phantasie ausgeschmückt hatte, billigten sie den Heroenkultus als ein wirksames Mittel sittlicher Nach-eiferung, ein sprechendes Zeugnis ebenso für die längere Lebensfähigkeit dieser mythologischen Form wie für ihren ethischen Wert.

Vor allen an der Hauptgestalt der griechischen Heroensage, an Herakles, treten diese Eigenschaften hervor. Wie in ihm verschiedene landschaftliche Gottheiten und allmählich sogar fremdländische mythische Elemente zusammengefloßen sind, so hat eigentlich der hellenische Nationalgeist an jedem Ort und zu jeder Zeit aus diesem Urbild eines Helden das gemacht, was ihm jeweils groß und bemerkenswert erschien. Damit verbindet sich ein wahrscheinlich dem Naturmythus entstammender, dann aber ethisch besonders bedeutsam gewordener Zug: Herakles ist der arbeitende, leidende, durch Mühen und Verfolgungen gequälte, doch in allem Mißgeschick mutig ausharrende Held, dessen Tugend schließlich durch seine Erhebung unter die Götter belohnt wird. So spiegelt sich in dem Heraklesmythus eine das Leben und seine Aufgaben ernst nehmende, aber im ganzen heitere und hoffnungsfreudige Lebensanschauung. Herakles ist nicht ein Mühseliger und Beladener, der unter der ihm auferlegten Last ohne göttliche Hilfe zusammenbricht, sondern ein Gewaltiger, der sich selbst hilft durch seine Stärke und Ausdauer. Dazu ist dieses Lebensbild reich genug, daß jede Zeit und beinahe auch jede ethische Richtung ihr entnehmen oder in sie hineinlegen kann, was ihr selbst als Ideal erscheint. Wie die Athleten der Gymnasien und die Wettkämpfer in Olympia in ihm, dem Vorbild männlicher Kraft und allbezwingender Stärke, ihren Schutzheros verehren, so gilt er den Sophisten, den Erfindern der Fabel von Herakles am Scheideweg, als ein Beispiel kluger Vorsicht und bedachtsamer Überlegung, und so sehen schließlich die Schulen der Zyniker und Stoiker in ihm das Ideal eines den Schmerz verachtenden, Mühe und Entbehrung dem Lebensgenusse vorziehenden Weisen.

Abgesehen von diesem Streben, alles, was überhaupt lobenswert erscheinen mag, auf eine einzige ideale Persönlichkeit zu übertragen, fehlt es aber auch dem Heroenkultus nicht an jener Teilung der sittlichen Eigenschaften, die schon bei der Trennung der ver-

menschlichten Naturgötter eine so wichtige Rolle spielt. An die Naturgrundlage des Heroenmythus anknüpfend, wird sie zugleich das Mittel, verschiedene Heroengestalten in wechselvolle Beziehungen zueinander zu bringen und so der Sage jenes geschichtliche Leben zu verleihen, das ihrer Vermengung mit der wahren Geschichte in wirksamster Weise Vorschub leistet. Man denke nur an die Verteilung der Charaktereigenschaften zwischen den Helden des trojanischen Sagenkreises oder der Nibelungensage! Die Gestalten eines Achilleus und Odysseus, eines Siegfried und Hagen bewahren, obgleich sie anscheinend absichtlich ausgeprägte Gegensätze sind, doch jede in ihrer Weise ihre ideale Bedeutung. Mag auch die epische Dichtung viel dazu beigetragen haben, die Lebendigkeit dieser Gegensätze zu erhöhen, so ist sie dabei ebenso den Impulsen gefolgt, die sie von der Volkssage empfangen, wie diese ihrerseits auf der Grundlage einer der bewußteren Gestaltung der Sage vorausgegangenen Übertragung von Naturanschauungen in sittliche Gegensätze erwachsen ist. So gewinnt auch hier der mythische Stoff durch ursprüngliche Gefühlsbeziehungen zwischen dem menschlichen Tun und der äußeren Natur seinen ethischen Wert.

Mehr noch als in seinen Göttern verkörpert aber ein Volk in den Helden seiner Sage seine eigensten sittlichen Anschauungen. Trotz ihrer Vermenschlichung besitzen die Götter etwas Unnahbares. Nicht bloß ihren Zorn, auch ihre Gnade empfindet der Mensch als Schickung, die er mit Demut zu empfangen hat, ein Gefühl, dem die Griechen in sinniger Weise in jenem Mythos Ausdruck gaben, der von den verhängnisvollen Folgen berichtet, die ein allzu naher Verkehr mit den Göttern über das Haupt des Tantalos brachte. Das ist anders mit den Heroen. Wenn auch ihr eigener Ursprung auf die Götter zurückführt, so haben sie selbst doch unter Menschen menschlich gelebt und ein Geschlecht hinterlassen, zu dessen letzten Sprossen zu gehören vielleicht mancher sich rühmen mag. So erscheinen sie als erreichbare Ideale menschlicher Tugenden, ein Wert, der reichlich ersetzt, was ihnen im Vergleich mit den Göttern an Erhabenheit abgehen mag; und neben diesem Vorzug fällt noch der andere ins Gewicht, daß an die geschichtliche Wahrheit der Heroen fester und darum länger geglaubt wird als an die der Götter.

Doch auch das Heroentum hat seine Zeit, nach deren Ablauf es zwar in der Volkssage immer noch fortlebt, wo es jedoch die sittliche Wirkung, die ihm durch die ideale Bedeutung der Heroen zukam, allmählich einbüßt. Die Gründe dieses Verfalls liegen teils

in dem stetigen Wandel der mythischen Vorstellungen, teils und vornehmlich in der Veränderung der sittlichen Anschauungen. Auf die Dauer kann der Heroenkultus den Verfall des Naturmythus nicht überleben. Es zeigt sich bald, daß er aus diesem einen Teil seiner Kraft schöpft, und daß der Heros, wenn der Gott, der hinter ihm steht, verschwindet, entweder völlig zum Menschen, zu einer erdichteten Persönlichkeit der Geschichte, oder zur Spukgestalt des Volksaberglaubens wird, die Kinder und Furchtsame schreckt, aber ihre ethische Bedeutung verloren hat. Indessen ist das sittliche Leben ein anderes geworden. Der Heros ist das Ideal einer rauhen Zeit, in der selbst etwas von der wilden Naturgewalt lebt, die sich dereinst in der Heroensage verkörpert hatte. Mag auch der Versuch, seine Gestalt veränderten Anschauungen anzupassen, eine Zeitlang gelingen, endlich muß er doch fehlschlagen, sobald nur erst aus den veränderten sittlichen Bedürfnissen eine neue religiöse Weltanschauung entsprungen ist, die den Kampf mit den Überresten des Naturmythus mit Erfolg aufnimmt. Auch den so entstandenen Kulturreligionen fehlt das persönliche Ideal nicht. Aber es nimmt in ihnen die ethisch wirksamste Form an, indem es nicht bloß in einzelnen zufälligen Zügen, wie in der Heroensage, sondern in dem wesentlichsten Teil seines Gehaltes an eine wirkliche Persönlichkeit von ungewöhnlicher sittlicher Größe gebunden ist. Diese pflegt dann freilich der mythischen Umgestaltung ebenfalls nicht zu entgehen.

d. Das Ideal der ethischen Religionen.

Keiner der Religionsanschauungen fehlen, wie die bisherige Betrachtung gelehrt hat, die ethischen Elemente gänzlich, und die Motive des religiösen Gefühls liegen denen des sittlichen so nahe, daß eine Scheidung beider kaum möglich ist. Doch die Naturreligion, die mit einem vielfach fremdartigen Quellen entspringenden mythischen Inhalt innig vermischt ist, enthält das Sittliche immer nur als einen Bestandteil neben zahlreichen anderen, die zum Teil mit ihm in Widerstreit stehen. Den Namen ethische Religionen können wir daher im Gegensatze zu diesen Entwicklungen solchen Religionsanschauungen beilegen, in denen von Anfang an sittliche Motive die vorwaltenden sind. Damit, daß sie die vorwaltenden sind, ist übrigens nicht gesagt, daß sie die einzigen seien. Wie vielmehr die religiösen Anschauungen in ihren Anfängen von jeder irgend nachweisbaren Spur sittlicher Motive frei sein können, so

geht umgekehrt die entwickelte Religion keineswegs ganz in den sittlichen Motiven auf, von denen sie erfüllt ist. Religion und Sittlichkeit sind, nachdem sie sich ursprünglich kaum berühren, auch in den Kulturreligionen immer erst zu Gebilden geworden, die sich kreuzen, die aber darum doch nicht völlig zusammenfallen. Denn wenn religiös die Vorstellungen und Gefühle sind, in denen der Mensch eine ideale Erfüllung seiner Wünsche und Hoffnungen erblickt (S. 50), so ist es selbstverständlich, daß für den sittlichen Menschen das religiöse Ideal auch sein sittliches Ideal in sich schließt. Aber da der Mensch allezeit nicht bloß ein sittliches, sondern auch ein sinnliches, ein ästhetisch genießendes und ein erkennendes Wesen ist, so wird selbst am Ende dieser Entwicklung das religiöse zwar das sittliche Ideal in sich schließen, aber es wird niemals mit ihm identisch sein.

Nur in diesem beschränkten Sinne fallen daher auch die Begriffe ethische Religion und Kulturreligion zusammen. Die Naturreligionen sind stets auf dem Boden jener ursprünglichen Welt- und Lebensanschauungen erwachsen, in denen ein Volk ebensowohl seine Auffassung über die Natur und ihre Veränderungen wie über die sittlichen Eigenschaften des Menschen niedergelegt hat. Die Naturreligion ist niemals von einem einzelnen geschaffen, wenn auch einzelne Dichter und Denker an ihrer Ausgestaltung mitgewirkt haben. Die Kulturreligion ist dagegen von einer schöpferischen religiösen Persönlichkeit ausgegangen. Nicht als ob diese dabei des Zusammenhangs mit den ihre Zeit beherrschenden Anschauungen und Trieben entbehren könnte. Doch wie bei der Naturreligion diese letzteren vorwalten, indem sie alles, was der einzelne zu der Gemeinschaft der Ideen beitragen mag, als ein an sich unselbständiges Eigentum, das ebensogut von jedem anderen beige-steuert werden könnte, in sich aufnehmen, so gibt umgekehrt in der Kulturreligion erst der Religionsstifter dem, was alle unausgesprochen bewegt, einen klaren Ausdruck, in den seine eigene Persönlichkeit in ihrer trotz des Zusammenhangs mit Zeit und Umgebung nicht zu verkennenden individuellen Bestimmtheit mit übergeht.

Wie nun aber in den Naturreligionen das Religiöse und das Ethische sich allmählich von den mythischen Bestandteilen zu lösen strebt, ohne daß eine solche Scheidung jemals ganz gelingt, so verbindet sich auch die ethische Religion mit mythischen Elementen, sei es, daß diese aus früher vorhandenen mythologischen Vorstellungen in sie übergehen, sei es, daß sie aus der nie erlöschenden Kraft der

mythenbildenden Phantasie neu entstehen. Meistens sind wohl beide Faktoren, Übertragung und Neubildung, nebeneinander wirksam. Aus dem längst unverständlich gewordenen indischen Naturmythus hat die Buddhalegende manche Züge herübergenommen, so daß moderne Mythologen sogar Buddha selbst in einen Sonnenheros verwandeln wollten*). Innerhalb des Christentums ist dieser Einfluß mindestens in der Übertragung altheidnischer Sagen in christliche Vorstellungen zu spüren. Der Hauptantrieb für solche sekundäre Mythenbildungen bleibt aber doch die Persönlichkeit des Religionsstifters, dessen Gestalt von der Phantasie mit einem Sagenkranz umflochten wird, der das ideale Bild desselben zumeist gerade in seinem ethischen Werte hervorzuheben strebt. Wo daher eine solche einheitliche Persönlichkeit fehlt, wo, wie im Brahmanentum, die Begründung einer ethischen Religion von einer ganzen Priesterengenossenschaft ausging, da ist die ethische Form lediglich aus einer allmählichen philosophischen Umgestaltung und Umdeutung der ursprünglichen Naturreligion hervorgewachsen, und der Übergang zu einer ethischen Weltanschauung gehört eigentlich nicht mehr der Religion, sondern der Philosophie an. Überdies fehlt hier vollständig jener wichtige ethische Faktor des persönlichen sittlichen Vorbildes, der an die Existenz eines persönlichen Stifters der Religion gebunden bleibt.

In den drei größten Kulturreligionen der Welt, dem Buddhismus, dem Christentum und dem Mohammedanismus, hat diese Idee einer sittlichen Persönlichkeit, in der die Religionsanschauung ihren einheitlichen Mittelpunkt findet, und die zugleich als das höchste Vorbild sittlichen Lebens gilt, ihre vollendetste Ausbildung erreicht. Das Ideal, das in dem Heroentum der antiken Volksreligionen in einseitiger und darum überall der Ergänzung bedürftiger Weise zum Ausdruck gelangte, konzentriert sich hier auf eine bestimmte historische Persönlichkeit, deren Bild zwar vielfach durch die Legende entstellt sein mag, deren sittliche Spuren aber allzu deutlich in der Geschichte erhalten sind, als daß dadurch der Wert ihrer alle mythologischen Phantasiegebilde überstrahlenden Wirklichkeit beeinträchtigt werden könnte. Kann die Taten der Heroen der Dichter erfinden, so bilden die überlieferten Aussprüche jener Religionsgeschöpfer durch den Geist sittlich-religiöser Intuition, der sie durchdringt, ein nicht zu fälschendes Zeugnis des Daseins ihrer Urheber.

*) Vgl. hierzu Oldenberg, Buddha, S. 73 ff. Kern, Der Buddhismus, I, S. 21 ff.

Daß Wort und Tat hier für den Gläubigen zusammenfallen, verleiht diesen Propheten, die als Mittler zwischen Gott und der heilsbedürftigen Menschheit betrachtet werden, ihre ungeheure vorbildliche Bedeutung. Da Teilung eines Wertes den Wert selber beeinträchtigt, so kann das höchste Ideal nur ein einziges sein. Daß das sittliche Ideal, wenn es wirksam sein soll, ein persönliches und mit den Zeugnissen der Wirklichkeit ausgestattetes sein muß, ergibt sich aus der Natur der sittlichen Vorstellungen, die überall die handelnde Persönlichkeit des Menschen zu ihrem Mittelpunkt haben. Daß endlich in der idealen sittlichen Persönlichkeit Wort und Tat in vollendetem Einklang stehen, liegt in jener Betätigung des sittlichen Lebens in Gesinnung und Handlung begründet, die uns nach der durchgängigen Übereinstimmung beider den Wert des Charakters ermessen läßt. Wie das Heroentum ein notwendiges Entwicklungsprodukt der polytheistischen Naturmythologie, so ist daher das in der Einheit einer machtvollen Persönlichkeit verwirklicht gedachte Menschheitsideal das Korrelat eines ethisch geläuterten Monotheismus.

3. Die Religion und die sittliche Weltordnung.

a. Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode.

Die Idee, daß die Götter die Träger einer idealen sittlichen Weltordnung seien, hat sich erst allmählich aus verschiedenartigen Elementen des mythologischen Denkens entwickelt. Zu den wichtigsten dieser Elemente gehören die Vorstellungen vom Fortleben der Seele nach dem Tode. Ursprünglich aus selbständigen Motiven hervorgegangen und daher zumeist ganz außer Beziehung stehend zu ethischen Anschauungen, sind sie allmählich mit diesen in eine innige Verbindung getreten, indem sie sich einem der wichtigsten Bestandteile der Idee einer sittlichen Weltordnung, den Vergeltungsvorstellungen, als Stütze darboten. Auf einer späteren Stufe kann es daher leicht so erscheinen, als habe in diesen der Gedanke des Fortlebens nach dem Tode seine einzige Triebfeder. Mag aber auch anerkannt werden, daß er, einmal entstanden, jenen seine lange Erhaltung und zum Teil seine späteren Umgestaltungen verdankt, so ist es doch ein bedeutsames Zeugnis für die vielverzweigten Wurzeln der religiösen Triebe, daß diese Elemente zunächst geschieden sind und erst auf einer späteren Stufe, sich gegenseitig unterstützend und stärkend, zu einer einheitlichen Kraft zusammenfließen.

Die Anschauung, daß der menschliche Geist ein von dem Körper abtrennbares sinnliches Wesen sei, reicht bis in die Anfänge des mythologischen Denkens zurück. Zwei Quellen hat dieser naive Materialismus: die Erscheinungen des Todes und die des Schlafes. Der Eindruck des mit dem letzten Hauch des Atems dahinschwindenden Lebens ist hier das ursprünglich Bestimmende, wie uns noch heute die Bezeichnungen des Geistes und der Seele in den verschiedensten Sprachen verraten. Geist, animus, spiritus, ψυχή, ruach, alle diese Wörter weisen auf die Vorstellung hin, daß mit dem letzten Atemzug die Seele entfliehe*). Demnach wird sie noch heute im Volksglauben als ein Windhauch, ein Rauch oder ein Wölkchen vorgestellt. Die weitere Umbildung der Ideen knüpft sodann an das Traumbild an. Die Seele ist ein Schatten, dem Auge sichtbar, aber vor der tastenden Hand in Luft zerrinnend. Wie schon während des Traumes die Seele den Körper zeitweise verlassen und etwa in Gestalt eines Schmetterlings, einer Maus oder Schlange weite Wanderungen vollführen kann**), so wird sie auch nach dem Tode zuweilen in Tieren verkörpert gedacht, namentlich in solchen, die durch die Geschwindigkeit ihrer Bewegungen, ihr plötzliches Kommen und Verschwinden ein unheimliches Grauen erregen, das nun dem Eindruck des Todes als ein verwandtes Gefühl entgegenkommt. Daß solche Vorstellungen für die späteren planmäßig ausgebildeten Seelenwanderungsideen die natürlichen Anknüpfungspunkte darboten, ist nicht zu verkennen. Für die herrschende Entwicklung ist aber dieser Glaube der Verkörperung in Tieren oder auch in anderen, selbst leblosen Gegenständen von verhältnismäßig untergeordneter und vorübergehender Bedeutung. Die Erinnerung an den Lebenden bleibt so mächtig, daß sie immer wieder dem Geist des Verstorbenen sein Bild leiht.

Sind hiernach die Anschauungen, die sich an den Gedanken der Trennung der Seele vom Körper knüpfen, ähnlich den Dämonenvorstellungen, mit denen sie auf das engste zusammenhängen, ursprünglich ganz und gar frei von irgendwelchen unmittelbaren

*) Über Geist vgl. Hildebrand in Grimms Wörterbuch, IV, S. 2623, über das hebr. ruach Gesenius, Handwörterbuch, 7. Aufl., S. 797. Eine Zusammenstellung der Wörter noch anderer Sprachen mit gleicher Bedeutung gibt schon F. A. Carus, Geschichte der Psychologie. Nachgelassene Werke, III, S. 51. Der Ursprung des deutschen Wortes Seele ist unsicher. Zur Entwicklung der Seelenvorstellungen überhaupt vgl. meine Völkerpsychologie, IV², S. 78 ff.

**) Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., S. 905.

Motiven sittlicher Art, so überträgt sich nun diese Unabhängigkeit zumeist auch noch auf die primitiven Vorstellungen, die an die selbständige Existenz der Seele über die Art ihres Fortlebens geknüpft werden. Nur freilich beginnen sich hier zugleich frühe schon jene Affekte und Wünsche zu regen, von denen der einzelne theils durch die Erinnerung an seine Verstorbenen, theils durch den Gedanken an den eigenen Tod ergriffen wird. Wo die erstere überwiegt, da theilt sich allmählich auch den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode etwas von jener Trauer mit, die der Zurückgelassene über den erlittenen Verlust empfindet. So dachte sich der lebensfreudige Grieche den Hades als eine düstere Stätte freudlosen Daseins. Wo dagegen das Sinnen und Trachten des Menschen mit banger Erwartung dem zugewandt ist, was nach diesem Leben kommt, da wird im Gegensatze zu den Mühen des Diesseits zumeist die Zukunft nach dem Tode als eine unaufhörliche Folge jener Genüsse ersehnt, an denen die Wirklichkeit für den begehrliehen Sinn zu arm ist. So träumt der Indianer, der ein unstetes, in Entbehrungen abgehärtetes Jägerleben führt, von den glücklichen Jagdgründen im Westen, in denen die Geister der Verstorbenen ein im Überfluß schwelgendes Leben verbringen*). Und so glaubte der Germane, der in seinen rauen Wäldern an Streit und Arbeit gewöhnt war, daß den Helden in Walhalla bei fröhlichem Trinkgelage und ergötzlichen Kampfspielen ein nie aufhörendes Glück erwarte**). Sobald in dieser Weise Hoffnung und Furcht an den Vorstellungen von der Zukunft den überwiegenden Anteil haben, so wird aber damit zugleich die Idee der Vergeltung nahegelegt.

Nach ihrem Inhalte zerfallen übrigens die Vorstellungen vom zukünftigen Zustande wieder in zwei Gedankenreihen: in eine niedrigere, die an dem unmittelbaren Eindruck des Todes und dessen, was ihm vorausgegangen ist, haften bleibt, und in eine höhere, die den ferneren Schicksalen der Seele zugewandt ist, welche sich die Phantasie in einer von den Erinnerungen an die unmittelbaren irdischen Erlebnisse unabhängigeren Weise ausmalt. Beide Gestaltungen stehen zumeist, doch nicht ausnahmslos, mit den oben besprochenen verschiedenen Motiven dieser Vorstellungen in Zusammenhang. Wo die Erinnerungsmotive vorwalten, da ist die erste Form

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 197. Ratzel, Völkerkunde, II, S. 694 ff.

**) Grimm, Deutsche Mythologie, S. 682 ff.

der Anschauungen die herrschende. Nach ihr verbleiben die Geister an den Stätten ihres Lebens oder wenigstens in der Nähe derselben. Bald wird die Leiche als der dauernde Sitz der Seele angesehen, eine Vorstellung, der sichtlich die an den verschiedensten Orten entstandene Sitte der künstlichen Erhaltung des Leichnams ihren Ursprung verdankt. Bald sollen die Geister der Verstorbenen, nach dem schon erwähnten Glauben von dem Übergang der Seele in äußere Objekte, Tiere oder selbst leblose Gegenstände in Besitz nehmen. Bald soll endlich der Geist unsichtbar oder als spukhafter Schatten, der nur in der Nacht sichtbar wird, die Lebenden umschweben. Alle diese Vorstellungen stehen zu dem Ahnenkultus, der ja aus den nämlichen Motiven entspringt, in einer leicht erkennbaren Beziehung. Wo der letztere, wie in Rom, von frühe an einen Grundzug des religiösen Lebens bildete, da hat daher selbst die Kultur jene primitiven Vorstellungen nicht überwinden können. Doch auch sonst bilden diese bald in Formen des Aberglaubens, bald sogar in einzelnen religiösen Anschauungen einen mit den entwickelteren Ideen in Widerstreit tretenden, aber gleichwohl nie ganz auszurottenden Bestandteil der Vorstellungen vom zukünftigen Leben.

Sobald die Hoffnungen und Befürchtungen des eigenen Schicksals nach dem Tode im Vordergrund des Bewußtseins stehen, überwiegt jedoch regelmäßig die zweite Gedankenreihe. Es bildet sich die Vorstellung von einem besonderen Land oder Reich der Toten, auf das freilich wiederum die der Wirklichkeit entnommenen Anschauungen übertragen werden, das jedoch infolge seiner Selbständigkeit in der Ausmalung der Freuden wie der Schrecken des Daseins der Phantasie freien Raum läßt. Solange die Geister in der Umgebung der Lebenden bleiben, führen sie unvermeidlich ein von diesen abhängiges, bald ihren Wünschen dienendes, bald ihre Pläne störendes, immer aber gedrücktes, von dem gespenstischen Grauen, von dem eine solche Vermengung des Todes mit dem Leben begleitet ist, beeinträchtigtes Dasein. Erst durch die vollständige Trennung des Diesseits und Jenseits gewinnt daher dieses auch in ethischer Beziehung einen höheren Wert. Dabei können nun immer noch die Vorstellungen über den Aufenthalt und Zustand der Seelen die verschiedensten Formen annehmen, die teils von der allgemeinen Bewußtseinsentwicklung, teils von der besonderen Gefühlsrichtung bestimmt werden. Am nächsten berühren sich diese Anschauungen mit dem vorigen Gedankenkreis, wenn bestimmte Gegenden in der

Nähe der Wohnstätten der Lebenden, namentlich einsame Täler und Schluchten den Seelen der Verstorbenen angewiesen werden. Ein weiterer Schritt führt den Insel- und Strandbewohner zu der Annahme entfernter, jenseits des Meeres gelegener Inseln, die einen Lauf des Lebens mit dem Wandel der Sonne in Beziehung setzende Assoziation stets nach Westen verlegt hat. Nicht bloß Hesiod läßt so die Halbgötter des vierten Zeitalters auf den „Inseln der Seligen“ ein ungetrübtes Glück genießen, sondern auch der Polynesier und der nordamerikanische Indianer erzählen von der Meerfahrt, welche die Seelen nach solchen Inseln bringt. Malt sich die Phantasie das künftige Schicksal als ein düsteres und freudloses aus, so wird, wie im poetisch ausgestalteten Mythos der Griechen, das Innere der Erde zu einer Unterwelt, einem Schattenreich, das von besonderen Göttern beherrscht wird. Ist im Gegensatze dazu die Hoffnung einer besseren Zukunft die vorherrschende Triebfeder, so werden in die lichten Räume des Himmels und der Gestirne die Stätten der Seligen verlegt, unter dem Antrieb der nämlichen Assoziation des Lichts und Hohen mit dem Vollkommenen und Reinen, die auch den Göttern Wohnsitze auf den Höhen der Gebirge oder im Himmel anweist. Sind diese gegensätzlichen Anschauungen erst nebeneinander zur Geltung gekommen, so ist dies immer schon ein Zeichen, daß sie unter dem Einflusse sittlicher Vergeltungsvorstellungen stehen. Darum vollzieht sich nun auch, nachdem beide ursprünglich wohl immer unabhängig entstanden waren, allmählich ihre wechselseitige Assimilation. Zunächst spiegeln sich in den entgegengesetzten Vorstellungen des künftigen Zustandes nur die Gefühle der Hoffnung und Furcht, mit denen die Ungewißheit der Zukunft das Gemüt erfüllt. Sobald sich aber die sittlichen Triebe dieser Bilder bemächtigen, verbindet sich zugleich die Schätzung des Guten und die Verwerfung des Bösen mit jenen Gefühlen, um nun das künftige Leben zu einer Welt der Vergeltung zu machen, in der einem jeden das Maß von Glück und Schmerz zugeteilt wird, das er sich im gegenwärtigen Leben verdient hat. Doch auf dieser Stufe der Entwicklung werden noch weitere ethische Motive wirksam, die eine besondere Betrachtung erheischen.

b. Die Entwicklung der Vergeltungsvorstellungen in den Naturreligionen.

Die Götter des Naturmythus haben sich, nachdem sie zu menschenähnlichen und doch in allen ihren Eigenschaften übermensch-

lichen Wesen geworden sind, allmählich selbst in sittliche Ideale, Vorbilder sittlicher Tüchtigkeit oder, wo die Vorstellung des negativen Ideals entstanden ist, zum Teil auch in Vorbilder des Abfalls vom Guten umgewandelt. In ihrem Schutze stehen nun zugleich Recht und Gesetz, Staat und Familie, die Übung der individuellen und der sozialen Tugenden. Sie haben die sittliche Weltordnung gegründet, und sie erhalten sie durch Belohnung und Strafe.

Mit den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode steht diese Idee einer göttlichen Weltordnung ursprünglich in keiner notwendigen Beziehung. Sie fehlt auch da nicht, wo die ersteren fast völlig mangeln, wie bei den Semiten, und sie bildet einen deutlich hervortretenden Bestandteil des religiösen Denkens selbst da, wo der Glaube an das Fortleben zunächst von dem düstern Eindruck des Todes bestimmt wird, so daß der Tod überhaupt als ein Übel erscheint, das kaum Abstufungen zuläßt, wie bei den Griechen der homerischen Welt. Doch die Erfahrung zeigt, daß die Verbindung beider Vorstellungskreise auch in diesen Fällen mit der Zeit eingetreten ist, und daß sogar da, wo das künftige Leben anfänglich gar keine Stelle in dem mythologischen Denken fand, der Vergeltungsgedanke ihm später diese Stelle erobert hat. Mögen hierbei äußere Einflüsse, Übertragungen fremdartiger Religionsvorstellungen wirksam gewesen sein: die Tatsache, daß die letzteren einen fruchtbaren Boden fanden, bleibt ein Zeugnis für ein mit der Entwicklung der sittlichen Anschauungen allmählich heranreifendes religiöses Bedürfnis. Am klarsten spiegelt sich die psychologische Entwicklung, die zu dieser Verschmelzung geführt hat, in den Wandlungen, die in dieser Beziehung die religiösen Anschauungen der Griechen erfahren haben.

Den Anfang der religiösen Entwicklung bildet auch hier ein primitiver Seelenkult, auf den noch später mannigfache Spuren zurückweisen. Doch frühe schon wird dieser, wahrscheinlich unter dem Einflusse der um sich greifenden Sitte der Leichenverbrennung, zurückgedrängt, um jener fast ausschließlich der sinnlichen Wirklichkeit zugewandten Lebensanschauung Platz zu machen, die in den homerischen Gedichten ihren Ausdruck findet*).

Hier ist das irdische Leben der Schauplatz der göttlichen Gerechtigkeit, und diese äußert sich vorzugsweise als strafende. Die Tugend findet ihren Lohn in sich selber und in der nicht aus-

*) Erwin Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 3. Aufl., 1903, I, S. 1 ff.

bleibenden Anerkennung der Mitmenschen; die Strafe aber folgt dem Frevel entweder auf dem Fuße nach, oder sie ereilt ihn später, wenn die Gelegenheit günstig ist, oft in dem Augenblick, wo sie den Täter am empfindlichsten trifft. Die Idee der strafenden Gerechtigkeit steht so nicht nur außer aller Beziehung zu einem Leben nach dem Tode, sondern es waltet auch noch durchgängig die Vorstellung, daß die Vergeltung den Schuldigen selbst früher oder später während seines Lebens ereile. Die Götter überhaupt, namentlich Zeus, sind die Schützer der sittlichen Weltordnung. Ihre Strafe trifft den Verbrecher bald allein, bald zusammen mit seinen Stammesgenossen und Nachkommen. Die Schuld des Herrschers fällt zurück auf das Schicksal des Staates. So büßt die Gesamtheit der Troer für den Frevel des Paris. Theils ist es die Idee der Staatsgemeinschaft, die hier einwirkt, theils die Vorstellung, daß es für die Häupter eines Gemeinwesens eine besonders empfindliche Strafe sei, wenn dieses mit ihnen untergehe. Vor allem aber wird es als eine der schwersten Strafen empfunden, wenn das Verhängnis die Kinder vor den Augen der Eltern erfaßt, wie in dem Fall der Niobe, deren Söhne und Töchter von den Pfeilen des Apollon und der Artemis dahingerafft werden, weil jene übermütig mit ihnen geprahlt hatte.

Die oft sich aufdrängende Beobachtung, daß das Verbrechen lange Zeit ungesühnt bleiben kann, mag dann das Aufkommen solcher Anschauungen begünstigt haben, die es möglich machten, widersprechenden Erfahrungen zum Trotz die Forderung einer strafenden Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten. Dadurch wird der Spielraum der letzteren allmählich immer weiter. Er reicht über das Leben des Verbrechers selbst hinaus, indem sich die Vorstellung entwickelt, daß an seinen Nachkommen die Schuld gerächt werde, deren Strafe ihn nicht mehr ereilen konnte. Die Idee der Bluts-gemeinschaft und der durch sie für die menschlichen Rechtsvorstellungen maßgebend gewordenen Blutrache kommt dieser Erweiterung des Strafgebiets begünstigend entgegen. Ist doch die Strafe der Nachkommen in gewissem Sinne nur die passive Ergänzung der Blutrache. Wie hier der Blutsverwandte für den Geschädigten, der sich selbst keine Sühne verschaffen kann, eintritt, so wird er dort als der Stellvertreter dessen betrachtet, den der Tod dem rächenden Arm der Gerechtigkeit entzogen hat. In diese Entwicklung der Gerechtigkeitsidee mußte nun die Neubelebung jenes zur homerischen Zeit zurückgedrängten Seelen- und Ahnenkultus

fördernd eingreifen, der überall in den Veränderungen der religiösen Vorstellungen, namentlich aber in dem immer mehr zur Herrschaft gelangenden Kultus der alten chthonischen Götter sich ausprägte.

Die poetische Gestaltung dieser neuen Weltanschauung begegnet uns bei den attischen Tragikern. Hier ist die Idee vorherrschend, daß die Nachkommen noch lange nach dem Tode des Frevlers von der Strafe ereilt werden. Nicht bloß das Unglück, sondern auch die Schuld ihrer Söhne und Enkel wird als eine Sühne für die Schuld der Vorfahren betrachtet. Die Sagen, die an die mythischen Geschlechter der Pelopiden und Labdakiden geknüpft sind, bilden eine ununterbrochene Kette von Beispielen für diese fortwirkende Macht des der Schuld folgenden unentrinnbaren Verhängnisses, welches die Angehörigen und Nachkommen des Schuldigen immer wieder von neuem in Schuld verstrickt. So rächt auch der Stammgott Israels die Sünden der Väter an den Nachkommen bis in das dritte und vierte Glied. Doch fehlt in diesem Fall nicht die Lichtseite des Bildes: wer ein dem Gott wohlgefälliges Leben führt, dem lohnt er es bis in die fernsten Geschlechter.

Hier kann es nun nicht mehr ausbleiben, daß die Idee der fortwirkenden Gerechtigkeit mit den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, sobald diese nur irgend entwickelt sind, in Verbindung trete. In der Tat bricht bei den Griechen da und dort die Vorstellung durch, daß die Abgeschiedenen im Hades teilnehmen an den Schicksalen ihres Geschlechts, und daß sie Schuld und Unglück ihrer Söhne und Enkel als eine Strafe ihrer eigenen Schuld empfinden. Mit der Anschauung, daß die Toten Schmerz leiden, indem sie das Leid der Lebenden teilen, verbindet sich aber leicht noch eine andere. Wird der Frevler, den der Lebende begangen, gesühnt durch die Trauer, die über ihn im Hades verhängt wird, so braucht nun diese Trauer nicht mehr bloß in der Mitempfindung zu bestehen, mit der er die Schicksale seines Geschlechts begleitet. Sie kann ein selbständiges Leid sein, das ihm in jenem Dasein zugefügt wird. In ihren Anfängen reicht die Anschauung von einer immerwährenden Pein, die der Frevler in der Unterwelt erleide, vielleicht in eine frühe Zeit zurück. So begegnen uns schon in der Odyssee, allerdings an einer Stelle, die wohl eine spätere Einschaltung ist, die Bilder des Tityos, dessen Leber fortwährend von zwei Geiern zerfleischt wird, des Tantalos, der nach einem immer wieder entzogenen Genuße schmachtet, und des Sisypchos, der unablässig den herab-

rollenden Felsblock emporwälzt*). Aber sie sind hier augenscheinlich nur Hilfsmittel, welche die Phantasie geschaffen, um durch die Ewigkeit der Strafe ihre Furchtbarkeit zu erhöhen, und sie sind darum Fortsetzungen solcher Strafen, welche die Frevler schon im irdischen Dasein erduldet haben. Entsprechend hat auch die entgegengesetzte Idee der ins Jenseits sich fortsetzenden Belohnung der Tugend bereits früh vereinzelt Vorläufer. So tritt die Vorstellung des Elysiums, wo die Abgeschiedenen ein müheloses, ewig heiteres Dasein verbringen, ebenfalls schon in der Odyssee auf; doch diese Belohnung bleibt ein Vorzug für einzelne Sterbliche: in solchem Sinne wird sie dem Menelaos auf der Heimkehr von Troja geweissagt**). Dabei bewegen sich freilich alle diese Vorstellungen eigentlich immer noch auf einem vorsittlichen Gebiete. Denn Verdienst und Frevel werden bestenfalls nach dem Gehorsam gegen die Wünsche der Götter bemessen, die selbst keineswegs sittliche zu sein brauchen, und nicht selten sogar bloß nach der willkürlichen Neigung und Abneigung, welche die Götter einzelnen Sterblichen zuteil werden lassen.

Sobald aber solche Vorstellungen verallgemeinert, von einzelnen durch Huld oder Mißgunst der Götter ausgezeichneten Sterblichen auf die Gesamtheit der Menschen übertragen werden, so tritt damit von selbst das Leben nach dem Tode mehr und mehr in den Dienst des Vergeltungsgedankens: es gestaltet sich zu einem System von Strafen und Belohnungen, das sich nicht mehr bloß aus dieser Welt in das Leben nach dem Tode fortsetzt, sondern in dem letzteren erst seinen eigentlichen Anfang nimmt. Damit ist jene Forderung göttlicher Gerechtigkeit, die im irdischen Dasein so oft unerfüllt bleibt, zu ihrer vollen, durch widerstreitende Eindrücke nicht mehr zu trübenden Geltung gelangt. Die Götter der Unterwelt werden nun zu Richtern über die Taten der Gestorbenen. Tartarus und Elysium werden als die vollständig getrennten Wohnorte der Sünder und der Seligen einander gegenübergestellt. Dort führt Pluto, hier der blonde Rhadamanthys die Herrschaft. Indem so die Götter des Schattenreichs in das Amt strafender und lohnender Gottheiten einrücken, verblaßt jene Vorstellung, nach der noch im irdischen Leben dem Verbrechen die göttliche Strafe folge, und soweit sie erhalten bleibt, löst sie sich wenigstens von der unnahbaren Hoheit der olympischen Götter, um an besondere Schicksals- und

*) Odyssee, 11, 576 ff.

**) Odyssee, 4, 561 ff.

Strafgottheiten untergeordneter Art, die überlebenden Nachkommen der Gestalten des alten Dämonenglaubens, die Moiren, die Erinyen, überzugehen. Bei diesem Wandel der Anschauungen erhöht sich zugleich die ethische Bedeutung der oberen Götter, indem nun nicht mehr jeder einzelne Akt göttlicher Gerechtigkeit, um so mehr aber deren allgemeine Erhaltung in ihre Hand gelegt ist.

Die Läuterung des sittlichen Gefühls, die mit der Ausbildung dieses Gedankens einer allgemeinen sittlichen Weltordnung verbunden ist, findet nun in zwei bemerkenswerten Veränderungen ihren Ausdruck. Die erste besteht darin, daß die Idee der Belohnung des Guten allmählich eine wachsende Bedeutung gewinnt. Die Götter erscheinen nicht mehr bloß als die Rächer begangenen Frevels, sondern, indem sie einem jeden in einem künftigen Leben nach dem Maß seiner Handlungen im Diesseits sein Los zuteilen, verkörpert sich in ihnen immer vollständiger der Gedanke einer allwaltenden Gerechtigkeit. Zugleich beschränkt sich diese nicht mehr bloß auf einzelne bevorzugte Sterbliche, sondern sie erstreckt sich in gleicher Weise über Hoch und Gering, so daß von selbst mit der Erwartung künftiger Vergeltung auch die Hoffnung auf die Ausgleichung jener unverschuldeten Unterschiede sich verbindet, die Geburt und zufällige Schicksale im Leben des Menschen herbeiführen. Die zweite Veränderung, die damit Hand in Hand geht, besteht in dem allmählichen Zurücktreten jener Vorstellungen göttlicher Strafe, die aus sittlich gleichgültigen Motiven den Menschen trifft, Vorstellungen, die zu meist in der nämlichen Vermenschlichung der Götter ihre Quelle haben, die diese auch der menschlichen Schwächen und Leidenschaften teilhaftig macht. Je menschlicher der Gott erscheint, um so mehr kann auch sein Zorn durch Handlungen gereizt werden, die nicht an sich tadelnswert sind, sondern nur seinen zufälligen Launen und Wünschen widerstreiten. Ja es kann sich ereignen, daß Glück und Ruhm eines Sterblichen, sogar wenn sie aus sittlicher Tüchtigkeit entsprungen sind, den Zorn des Gottes erregen, weil das über das gewöhnliche menschliche Maß hervorragende Verdienst ein Vorrecht ist, das der Gott allein für sich in Anspruch nimmt. Auf solchen Voraussetzungen beruht die bei den Hellenen so verbreitete Vorstellung von dem Neid der Götter, eine Vorstellung, die, trotz ihrer unsittlichen Auffassung von den Beweggründen des göttlichen Willens, doch für die ethische Entwicklung nicht ohne Bedeutung ist. In der Tat birgt diese Idee, wenn auch in einer unvollkommenen religiösen Form, doch selbst einen sittlichen Kern. Auf der einen Seite liegt

in ihr der Gedanke, daß allzuviel Glück leicht den Menschen übermütig mache und so das Gleichgewicht seiner sittlichen Kräfte störe. Auf der andern Seite ist es die Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit, die in jener Anschauung, daß ein gewisses Maß menschlicher Vorzüge nicht überschritten werden dürfe, ohne daß es durch ein entsprechendes Maß von Mißgeschick aufgewogen werde, zum ersten Male ihre Stimme erhebt. Indem aber allmählich diese Forderung vom Diesseits in das Jenseits verlegt wird, weicht zugleich der niedrige Affekt des Neides der Idee einer vollkommenen Gerechtigkeit, die nicht nur das Gute belohnt und das Böse bestraft, sondern auch alle Verschiedenheit der Lebensschicksale so ausgleicht, daß jedem zukommt, was ihm gebührt. Doch in diesem Wandel der Anschauungen sind bereits Einflüsse zu spüren, die nicht mehr der autonomen Entwicklung der Naturreligion angehören, sondern von dem allmählich herangereiften philosophischen Nachdenken auf sie ausgeübt werden.

c. Der Einfluß der Philosophie auf die Vergeltungsvorstellungen.

Innerhalb der Entwicklung der Naturreligionen war die Ausbildung ethischer Gegensätze da vor allem nahe gelegt, wo der Mythos selbst von frühe an den Widerstreit glück- und unheilbringender Wesen ausgebildet hatte, wie dies bei den indogermanischen Völkern namentlich in der iranischen und zum Teil in der altgermanischen Mythologie geschehen war. Doch zeigt gerade die Entwicklung der iranischen Religionsvorstellungen, daß sich diese vollständige Versittlichung des Unsterblichkeitsgedankens nicht ohne den Einfluß philosophischer Spekulation vollzog. Schon in den ältesten Hymnen des Zendavesta tritt uns eine Verbindung religiösen Gefühls und philosophischen Nachdenkens entgegen, wie sie überall auf die Einwirkung machtvoller Persönlichkeiten zurückweist, die den Inhalt der ursprünglichen Naturreligion in ethischem Interesse umgestalten.

Andererseits bieten nun aber auch die in dem Mythos überlieferten Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, da in ihnen immerhin bereits sittliche Keime enthalten sind, der Philosophie willkommene Anknüpfungen bei ihren Versuchen, die letzten Motive des sittlichen Bewußtseins nachzuweisen. So kommt es, daß vor allem das Ethische ein Gebiet ist, auf dem sich Philosophie und Mythologie in der mannigfaltigsten Weise begegnen, sei es, daß der Mythos von philosophischen Gedanken durchdrungen ist, sei es, daß die Philo-

sophie ihre Begriffe in mythologischen Bildern zu verkörpern strebt, oder sei es endlich, daß beide, Religion und Philosophie, dergestalt verschmelzen, daß es kaum möglich ist, zu entscheiden, ob die religiösen Elemente oder die philosophischen die überwiegenden sind. Als ein Beispiel der ersten Form, der von philosophischen Gedanken beeinflussten Religion, können wir wohl das zoroastrische System, als ein Beispiel der zweiten, der von religiösen Ideen getragenen Philosophie, den Platonismus, und endlich als das unvergleichliche und nirgends wieder erreichte Vorbild einer völligen Durchdringung religiöser und philosophischer Elemente die Weltanschauung des Brahmanismus betrachten.

Ihre intensivste Steigerung hat die sittliche Verwertung der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode namentlich in zwei philosophischen Systemen gefunden, von denen das eine dem Orient, das andere dem Abendland angehört: in der Vedantaphilosophie der Inder und in dem Platonismus. Beide haben auf die zwei weltbeherrschenden Religionen, auf den Buddhismus und das Christentum, einen tiefgreifenden Einfluß ausgeübt. In konsequenter Fortbildung des Gedankens, daß dem Tode ein unbegrenztes Dasein folge, dessen Wert nach dem Inhalt des gegenwärtigen Lebens sich richte, gestehen sie diesem Leben überhaupt nur die Bedeutung einer Vorbereitung auf das Jenseits zu. Zwar hatte, von ähnlichen Voraussetzungen aus, schon die altägyptische Theologie in die Gedanken an Tod und Unsterblichkeit den Schwerpunkt des religiösen Kultus verlegt. Aber um dieser Anschauung ihre volle Macht über die Geister zu geben, dazu bedurfte es gleichzeitig jenes spekulativen Idealismus, den die Vedantaphilosophie und das platonische System unabhängig voneinander entwickelt haben. Der Ägypter sucht die ganze Körperlichkeit des diesseitigen Lebens in das jenseitige zu retten, das ihm daher nur eine Fortsetzung des sinnlichen Daseins ist. Das brahmanische und das platonische System erst erheben sich zum Glauben an die Unsterblichkeit des Geistes, während ihnen die Sinnenwelt als eine vergängliche gilt, die nur in dem Maße einen Wert besitzt, als das unvergängliche geistige Sein an ihr teilnimmt. So entwickelt sich hier jener Trieb, der Welt zu entfliehen und sich ganz in das eigene Innere zu vertiefen, der in der Vedantaphilosophie den vollen Gegensatz zu der werktätigen, den Zwecken des sinnlichen Daseins und der bürgerlichen Gesellschaft zugewandten Ethik des Hellenentums bildet. Der Platonismus, selbst aus dem Hellenentum hervorgegangen, steht zunächst noch vermittelnd zwischen beiden

Gegensätzen. Aber in den mystischen Richtungen, in die er ausmündet, und in der mönchischen Askese, die aus der platonischen Verachtung der Sinnenwelt die praktische Folgerung zieht, treten auch hier die sittlichen Pflichten in den Hintergrund. Der Mystiker wie der Asketiker meinen, jener, indem er sich ganz in den Gedanken einer übersinnlichen Welt versenkt, dieser, indem er so viel als möglich die Schranken der Sinnlichkeit durch ihre Abtötung zu vernichten glaubt, schon hier die ewigen Güter eines von der Last der Erde befreiten Daseins genießen zu können. So wird nach einer sittlichen Belohnung gestrebt ohne sittliche Handlungen, und indem das sittliche Leben von allen Beziehungen zur Außenwelt gelöst wird, verschwindet jede wirkliche sittliche Tätigkeit. An diesem Widerspruch ist der Brahmanismus gescheitert. Das Christentum aber hat, von mannigfachen Verirrungen abgesehen, den Standpunkt des Platonismus zu dem seinigen gemacht. Die sinnliche Welt ist ihm die Welt der sittlichen Handlungen. Auf sie bezieht sich die gesamte praktische Ethik des Christentums. Die übersinnliche ist ihm die Welt der sittlichen Belohnungen und Strafen. Nach der Lebensanschauung des Christentums soll daher der Mensch sich leiten lassen von der Idee einer übersinnlichen Welt, auf die ihm das irdische Leben als eine Vorbereitung gilt. Mit Rücksicht auf diese Beziehung der äußeren Handlungen zu einem ihrer eigenen Wirkungssphäre entrückten, jedoch von dem gläubigen Gemüt innerlich vorausgeschauten Dasein gilt der christlichen Ethik die Gesinnung als Wertmesser des sittlichen Lebens. In keiner Religionsanschauung ist so energisch wie in der christlichen die Idee zum Ausdruck gekommen, daß Gott die Gewissen prüft, und daß nicht in der Werkheiligkeit der Handlungen, sondern in der Reinheit der Gesinnung das Verdienst des sittlichen Lebens besteht.

Auf diese Weise sehen wir die Vorstellung, daß an die Handlungen der Menschen je nach ihrem sittlichen Wert Belohnungen und Strafen geknüpft seien, wesentlich unter dem Einflusse der philosophischen Vertiefung des religiösen Denkens eine Entwicklung einschlagen, die den ethischen Gehalt der Religion und damit zugleich ihre Wirkungen auf das sittliche Leben verstärkt. Aus der Ansicht, daß das Verbrechen, das menschlicher Strafe entgeht, noch in diesem Leben früher oder später der göttlichen Strafe anheimfalle, hat sich allmählich der Glaube an ein System von Belohnungen und Strafen entwickelt, durch das in einem künftigen, von den Mängeln der Wirklichkeit befreiten Dasein einem jeden genau nach dem Wert

seiner Handlungen vergolten werde. In der Schätzung dieses Wertes hat aber schließlich der in der Gesinnung liegende innere Wert des Menschen über den äußeren seiner Handlungen den Sieg davongetragen.

Je mehr nun die Vorstellung von der Macht der Götter die Furcht vor der Rache der Menschen oder vor der strafenden Staatsgewalt überragt, um so mehr kommen die in den natürlichen Lebensbedingungen liegenden Motive des sittlichen Handelns auch in den religiösen Motiven zum Ausdruck; und der Wert dieser wächst mit der Erhabenheit der Göttervorstellungen. Nichts aber ist wohl dieser Werterhöhung so förderlich gewesen wie die an den Vergeltungsgedanken geknüpfte moralische Vertiefung der Gottesidee. Indem daher die letzte dieser Stufen auf die Gesinnung den ausschließlichen Wert legt, und indem sie die äußere Handlung nur insofern schätzt, als sich in ihr die Gesinnung verrät, erringt sich auch in der Beurteilung der sittlichen Eigenschaften das subjektive Moment gegenüber dem ursprünglich vorherrschenden objektiven eine vorherrschende Geltung. Denn so verwerflich die Auswüchse dieses ethischen Subjektivismus zu dem Egoismus der asketischen Weltflucht sein mögen, die Wertschätzung der sittlichen Selbstbesinnung als solcher ist als ein hoher Gewinn anzuerkennen, den die sittliche Weltanschauung zu einem wesentlichen Teile der religiösen Ethik des Christentums zu verdanken hat.

d. Die Idee der sittlichen Weltordnung.

Den Vergeltungsvorstellungen bleibt, trotz ihrer großen Bedeutung für die sittliche Entwicklung, der Vorwurf nicht erspart, daß sie den Egoismus als ethische Triebfeder anwenden, indem sie die sittliche Handlung nicht um ihrer selbst willen schätzen, sondern im Hinblick auf künftige Vorteile, die durch sie erworben werden. Je unzweifelhafter es ist, daß sie zu den wirksamsten Hilfsmitteln der sittlichen Ausbildung gehören, wenn sie nicht geradezu die wirksamsten genannt werden müssen, um so weniger kann man sich der Überzeugung verschließen, daß hier unsittliche Motive den sittlichen Zwecken dienstbar gemacht sind. Doch diese unerfreuliche Betrachtung fällt unter einen andern Gesichtspunkt, wenn man bedenkt, daß Motiv und Zweck hier zugleich verschiedene Stadien in dem Verlauf der sittlichen Entwicklung bezeichnen: aus einem Zustand, in dem das sittliche Bewußtsein selbst noch nicht stark genug ist,

um unabhängig von fremdartigen Beweggründen den Willen zu lenken, kann sich der Mensch nur erheben, indem er das Sittliche zunächst als Erfolg seines Handelns kennen lernt. Nicht also das sittliche Motiv bringt ursprünglich den sittlichen Zweck hervor, sondern der als Erfolg gemischter Beweggründe erreichte Zweck erzeugt das sittliche Motiv.

Demgemäß vollzieht sich denn auch sichtlich schon innerhalb der Vergeltungsvorstellungen selbst eine Läuterung der Motive. Die Furcht vor der Strafe, dieses früheste und niedrigste Zuchtmittel ungebändigter Triebe, weicht allmählich dem edleren Affekt der Hoffnung auf ein künftiges besseres Dasein, und in der Ausmalung des letzteren folgt die Phantasie der fortschreitenden Läuterung des sittlichen Bewußtseins. Auf der höchsten Stufe dieser Entwicklung endlich tritt, infolge der Hintansetzung der äußeren Werkheiligkeit und der ausschließlichen Wertschätzung der Gesinnung, der Vergeltungsgedanke mehr und mehr in den Hintergrund, oder er wird doch zu einer als Motiv kaum wirksamen Zugabe. Denn die sittliche Gesinnung ist nichts, was mit Rücksicht auf Belohnungen oder Strafen, die ihr zuteil werden, willkürlich hervorgebracht werden könnte. Man kann aus selbstsüchtigen und an sich verwerflichen Motiven äußerlich gut handeln; man kann aber nicht aus verwerflichen Motiven gut gesinnt sein. Ist also nur erst der Schwerpunkt der sittlichen Wertschätzung in die Gesinnung verlegt, so wird damit der Vergeltungsgedanke zu einem in ethischer Beziehung bedeutungslosen Bestandteil.

Indem auf diese Weise aus den Vorstellungen von der übersinnlichen Welt der Vergeltungsgedanke allmählich schwindet, verschwinden aber nicht gleichzeitig jene Vorstellungen selbst. Denn sie entspringen nicht bloß aus den natürlichen Wünschen und Hoffnungen und aus der einem primitiven Rechtsgefühl angemessenen Forderung einer die unverdienten Verschiedenheiten der Lebensschicksale ausgleichenden Gerechtigkeit, sondern ihre Quellen sind ebenso vielgestaltig wie die sittlichen Gefühle. Je mehr der Vergeltungsgedanke an Einfluß einbüßt, um so bedeutsamer wird daher für die Vorstellung einer jenseitigen Welt der Trieb, dem wirklichen Leben ein ideales Abbild gegenüberzustellen, in welchem die Mängel des ersteren getilgt sind. So verwandelt sich, indem gleichzeitig mit der eingetretenen Vertiefung des sittlichen Bewußtseins das Ethische den Hauptwert erringt, die jenseitige Welt in das Ideal einer sittlichen Weltordnung. Da die wirkliche Welt den

objektiven sittlichen Forderungen und dem Streben nach eigener sittlicher Vervollkommenung kein Genüge leisten kann, so wird das menschliche Gemüt angetrieben, das Ideal einer in sittlicher Beziehung vollkommenen und daher zugleich vollkommen beglückten Welt als eine Ergänzung des sinnlichen Lebens zu denken, ein psychologischer Prozeß, der, wie die geschichtliche Erfahrung lehrt, mit um so zwingenderer Macht sich vollzieht, je mehr der Zwiespalt zwischen den ethischen Wünschen und Forderungen und ihrer Erfüllung im wirklichen Leben sich aufdrängt.

Diese Anschauung, aus den Vergeltungsvorstellungen entstanden und lange Zeit mit ihnen verbunden, löst sich nun mehr und mehr von ihnen ab. Zuerst sind es nur die Tugendhaften, denen man den Eingang in jene ideale Welt offen hält; dann mildert die Annahme eines Läuterungsprozesses der mit Schuld Beladenen die Schrecken der ursprünglichen Rachevorstellungen, indem sie die zu erwartende Strafe zu einer vorübergehenden macht, um im Hintergrund derselben die Aussicht auf eine allumfassende Versöhnung zu errichten. In der Seelenwanderungslehre und in dem Purgatorium der christlichen Mythologie hat diese Verbindung des Rache- und des Versöhnungsgedankens in einer zwar äußerlich verschiedenen, aber doch nicht bloß durch das gemeinsame ethische Motiv, sondern auch durch die symbolische Form, in die dieses gekleidet wurde, verwandten Weise zwei die Phantasie mächtig erregende Gestaltungen angenommen. Bei der Seelenwanderung wird ein beflecktes Leben gesühnt, indem es in erniedrigten Formen so lange sich wiederernewert, bis die Sehnsucht, von ihm befreit zu sein, alle andern Triebe zerstört hat. Bei dem Purgatorium vereinigt das Element des Feuers beide Wirkungen in sich, den sühnenden Schmerz und die reinigende Läuterung.

Werden endlich auch diese letzten Versuche, die mythischen Gestaltungen des Unsterblichkeitsglaubens durch symbolische Deutung und systematische Ausbildung ethisch zu vertiefen, beseitigt, so bleibt als letzte philosophische Form jenes Glaubens diejenige übrig, die entweder mit der allgemeinen Idee einer idealen Fortsetzung des persönlichen Daseins sich begnügt, wie der Platonismus in seinen späteren Ausläufern innerhalb der abendländischen Philosophie, oder die, allen persönlichen Wünschen entsagend, in der Rückkehr in den alles Individuelle aus sich entlassenden und wieder in sich aufnehmenden Urgrund der Dinge die Erfüllung des Daseins erblickt, wie die esoterische Form der indischen Vedantalehre und der ihr

verwandte neuere Pantheismus*). In beiden Fällen, in dem Platonismus wie in der Vedantalehre, hat sich so die Entwicklung der Läuterungsvorstellungen zu der Idee eines allgemeinen geistigen Fortlebens innerhalb einer idealen Weltordnung nur in verschiedener Form vollzogen. Während sich aber diese Entwicklung innerhalb des Platonismus in mehrere, zum Teil zeitlich weit getrennte und feindlich einander gegenüberstehende Systeme verzweigte, ist die Vedantaphilosophie das Werk einer Schule, und die Pietät der fortgeschritteneren Denker ist bemüht gewesen, das Werk der Vorfahren zu erhalten, indem sie den ethischen Wert der älteren Anschauungen für die niedrigeren Stufen der Erkenntnis sicherzustellen strebte. So tritt uns hier die einzigartige Erscheinung eines Systems entgegen, das allen Glaubensbedürfnissen gleichzeitig gerecht zu werden sucht, da ausdrücklich die höhere Stufe die niedrigere als eine unvollkommenere Form der nämlichen Wahrheit betrachtet.

Indem die Vergeltungsvorstellungen aus dem Bilde der jenseitigen Welt verschwinden, hören aber auch sie nicht auf, sondern sie wandern nur in das Diesseits zurück, von dem aus sie ursprünglich in die Zukunft jenseits des Lebens übertragen wurden. Einem geläuterten sittlichen Bewußtsein erscheint nun die Unseligkeit eines befleckten Gewissens als die schwerste Vergeltung und zugleich als diejenige Sühnung der Schuld, die der inneren oder Gewissensseite derselben ebenso entspricht wie die rechtliche Strafe der äußeren, der Verschuldung gegen die Gesellschaft. Dies führt uns auf eine letzte, mit den Vergeltungsvorstellungen in nahem Zusammenhang stehende Erscheinung: auf die religiöse Sanktion der Sittengesetze durch deren Umwandlung in religiöse Gebote.

e. Die Sittengesetze als religiöse Gebote.

Vermöge jener Verbindung religiöser und sittlicher Vorstellungen, die in der Zurückführung der sittlichen Weltordnung auf eine göttliche Weltlenkung ihren Ausdruck findet, besitzen die ursprünglichen Sittengebote den Charakter religiöser Normen. Sitte, Recht und religiöser Kultus verschmelzen so auf das innigste. Die Gesetzgebung und die Überwachung der Sitte werden zu priesterlichen Funktionen, und dieser äußeren Vereinigung entspricht durchaus die mangelnde Scheidung der Gebiete im Völkerbewußtsein.

*) Über das Verhältnis der exoterischen zur esoterischen Vedantalehre vgl. Deussen, Das System des Vedanta, 1883, S. 104 ff.

Ein klassisches Zeugnis für diese Vermengung der Vorstellungen, in der aber immerhin das spezifisch religiöse Element den Vorrang behauptet, ist der mosaische Dekalog. Er zerfällt genau in zwei Hälften. Die ersten Gebote sind ausschließlich religiöser Art: sie beziehen sich auf die Heilighaltung des nationalen Gottes, seines Namens und des seiner besonderen Verehrung bestimmten Sabbattages. An diese allgemeinsten Kultusvorschriften schließt sich dann unmittelbar die sittliche Mahnung, Vater und Mutter zu ehren. Die letzten fünf Gebote endlich besitzen den Charakter eigentlicher Rechtsnormen; sie verbieten Mord, Ehebruch, Diebstahl, das falsche Zeugnis und die hinterlistige Aneignung fremden Besitzes.

Jene Scheidung der Gebiete, die in dem Dekalog in der äußeren Aufeinanderfolge der verschiedenartigen Pflichtgebote erst leise sich ankündigt, gelangt nun zum Vollzug, indem zunächst die Rechtsnormen aus der ursprünglichen Gemeinschaft religiöser Vorschriften sich loslösen. Ihnen folgen jene sittlichen Pflichtgebote, die, wie die Achtung des Alters, die Pietät gegen die Eltern, noch längere Zeit eine ungewisse Stellung zwischen Sitte und Recht behaupten. Doch mit dieser Scheidung der Gebiete hören ihre Wechselwirkungen nicht auf. In doppelter Weise verraten sie eine nur latenter gewordene Fortdauer der ursprünglichen Verbindung. Erstlich nimmt auch die weltlich gewordene Rechtsgewalt die Pflege des religiösen Kultus noch unter ihren Schutz: selbst wenn die Sprache der äußeren Trennung zu Hilfe kommt, wie in der Gegenüberstellung des „Justum et Injustum“ und des „Fas et Nefas“ bei den Römern, geschieht dies nur, um beide Begriffspaare dem allgemeinen Rechtsbegriff unterzuordnen. Sodann aber bleibt gegenüber der Rechtsübertretung dauernd die Auffassung bestehen, daß sie zugleich eine religiöse Verschuldung sei. Dieser religiöse Gesichtspunkt findet seinen charakteristischen Ausdruck in dem Begriff der Sünde, einem Begriff, der von dem ihm nahe stehenden des Vergehens, Verbrechens und der unsittlichen Handlung eben darin sich scheidet, daß er den Verstoß gegen das Sittengesetz als eine religiöse Verschuldung auffaßt. Aber auch hier verrät sich wieder die ursprüngliche Einheit aller dieser Begriffe darin, daß die Grundbedeutung der Sünde keine andere ist als die des Verbrechens. Daß wir bei dem letzteren Ausdruck allein an die soziale und rechtliche Seite der Verschuldung denken, ist das Ergebnis einer Begriffsscheidung, die sich erst unter dem Einfluß der Sonderung religiöser und sittlicher Vorstellungen ausgebildet hat.

Je mehr nun diese Sonderung fortschreitet, um so vollständiger entzieht sich das Gebiet spezifisch religiöser Gebote der Aufsicht der den Vollzug der Rechtsnormen verbürgenden Staatsgewalt. So rückt die letztere allmählich vollständig in die Stellung einer rein sozialen Institution ein, die das Religiöse nur insoweit in ihren Schutz nimmt, als die freie Befriedigung der individuellen religiösen Bedürfnisse und der allgemeine sittliche Wert des religiösen Kultus es verlangen. Doch bleibt diese Trennung der Gebiete fortan eine einseitige. Nicht in gleicher Weise, wie die politische Rechtsordnung die Pflichten des religiösen Kultus als solche betrachtet, die außerhalb des Gebietes ihrer unmittelbaren Aufgaben liegen, kann die Religion ihrerseits die den Rechtsnormen zufallenden Pflichtgebote als fremdartige von sich abweisen, sondern sie betrachtet den gesamten Inhalt sittlicher Normen, denen der einzelne unterstellt ist, als einen Bestandteil der religiösen Pflichten. Jedes Sittengebot gilt so an und für sich dem religiösen Bewußtsein als ein religiöses, jedes Vergehen gegen die Sittengesetze und jeder schwerere Verstoß gegen die allgemeinen Rechtsnormen ist zugleich Sünde, ein Abfall von Gott und seinem Gebot.

Die letzte Stufe dieser Entwicklung hat endlich durch die einseitig moralische Ausgestaltung der religiösen Vorstellungen zu einer Auffassung zurückgeführt, die sich durch die völlige Verschmelzung des Inhalts der sittlichen und der religiösen Pflichtgebote wieder der ursprünglichen Einheit beider zu nähern pflegt. Dabei ist freilich jener Inhalt selbst ein wesentlich anderer geworden. Die äußeren Vorschriften des religiösen Kultus, deren Verletzung auf einer primitiven Glaubensstufe meist zu den schwersten Vergehen zählt, werden jetzt als sittlich gleichgültig angesehen. Ebenso werden alle anderen, außerhalb der moralischen Sphäre liegenden religiösen Motive abgestreift. Die Religion fließt daher mit dem Sittlichen in eine von allen ethisch wertlosen Bestandteilen gereinigte Einheit zusammen. Religion und Sittlichkeit scheiden sich nun im wesentlichen nicht mehr nach ihrem Inhalt, sondern nach dem Standpunkt der Betrachtung, den sie gegenüber diesem Inhalte einnehmen. Die Religion selbst wird, wie Kant sagt, zu dem als göttliches Gebot betrachteten Sittengesetz, oder Gott wird, wie Fichte noch entschiedener es ausdrückt, selbst zur sittlichen Weltordnung.

Doch auf diese Entwicklung hat die Philosophie nicht bloß, wie auf die sonstigen Gestaltungen der Kulturreligionen, Einfluß

ausgeübt, sondern diese letzte Verbindung ist selbst erst ein Erzeugnis der Philosophie. Sie mündet damit in jene Theorie der Religion, die sich als die ethische der autonomen und der metaphysischen gegenüberstellt (S. 43). In diesem Sinne bildet daher die Entstehung einer solchen philosophischen Anschauung ein gewichtiges Zeugnis für den zunehmenden ethischen Gehalt der religiösen Ideen. Sie ist jedoch kein Beweis dafür, daß die Religion selbst nur eine spezifische Form der Moral oder, was auf dasselbe hinauskommt, ein aus den Tatsachen der Sittlichkeit abzuleitendes Postulat sei. Dieser Beweis wäre nur dann erbracht, wenn in der wirklichen Entwicklung der Religion, nicht bloß in ihrer philosophischen Deutung, eine Stufe aufzufinden wäre, auf der tatsächlich Moral und Religion in dem ganzen Umfang ihrer Betätigungen zusammenfallen. Unter den vorhandenen Religionen gibt es aber eine solche Stufe nicht, und die Annahme, daß sie dereinst einmal erreicht werde, bleibt daher eine philosophische Hypothese, die, so bedeutsam in ihr der allmählich innerhalb der religiösen Ideen herangereifte Gedanke einer allgemeinen sittlichen Weltordnung zum Ausdruck kommt, doch für den Begriff der Religion selbst nicht maßgebend sein kann, da dieser Begriff, wie jeder andere, nur der Gesamtheit der Tatsachen, auf die er sich bezieht, entnommen werden kann, nicht bloß einer einzelnen Reihe von Erscheinungen.

Wohl aber bestätigt die Entwicklung der Sittengebote aus einem ursprünglich zu einer Einheit verbundenen Zusammenhang religiöser und sittlicher Satzungen das schon in den vorangegangenen Betrachtungen dieses Kapitels gewonnene Ergebnis, daß sittliche und religiöse Motive innerhalb eines weiten Gebietes ihrer Entwicklung eng verbunden sind. Allmählich jedoch sondern sich aus der Gesamtheit der religiösen Gebote solche, die einen spezifisch ethischen Wert haben, von anderen, die sittlich gleichgültig oder für den Standpunkt eines gereiften Urteils unsittlich sind. Auf einer letzten Stufe endlich, die wir im allgemeinen wohl als die von den heutigen Kulturvölkern erreichte betrachten dürfen, scheiden sich die sittlichen Anschauungen von den religiösen als ein völlig für sich bestehendes Gebiet. Die Sittengesetze erscheinen nun als Normen, die unabhängig von jeder religiösen Überzeugung Geltung besitzen, und die deshalb eine solche auch für den in Anspruch nehmen, der überhaupt jede religiöse Überzeugung ablehnt. Wenn die ethische Theorie die Religion aus sittlichen Forderungen entspringen läßt, so bestätigen daher die Tatsachen des religiösen und des sittlichen

Lebens diese Annahme nicht. Vielmehr zeigen sie umgekehrt, daß die sittlichen aus den religiösen Ideen, die Sittengebote aus religiösen Kulturen und Normen zwar nicht ausschließlich, aber jedenfalls zu einem wesentlichen Teile hervorgegangen sind. Dabei ist diese Entwicklung wahrscheinlich überall von Urzuständen der Religion ausgegangen, die selbst noch des sittlichen Gehaltes entbehrten, wenn sie auch die Anlagen zur Entstehung und weiterhin zur fortschreitenden Vertiefung sittlicher Motive in sich trugen.

Wie die Tatsachen der religiösen Entwicklung dem behaupteten Ursprung der Religion aus den Sittengesetzen widerstreiten, so sind sie nun auch mit einer anderen Anschauung unvereinbar, die im Hinblick auf die anfängliche Scheidung von Religion und Sittlichkeit in der neueren Philosophie, im Gegensatze zu Kants religiösem Moralismus, eine weite Verbreitung gefunden hat. Danach sollen die sittlichen Normen überhaupt ebenso außerhalb der religiösen Vorstellungen entstanden sein, wie diese selbst des sittlichen Inhaltes entbehrten. Beide Gebiete sollen also erst in späten Stadien ihrer Entwicklung aufeinander eingewirkt und die Religion insbesondere soll erst dadurch einen ethischen Inhalt gewonnen haben, daß die außerhalb ihres Gebietes entstandenen sittlichen Ideen allmählich in sie aufgenommen wurden. Daß in gewissem Umfang ein solcher Prozeß der Assimilation stattgefunden habe, wird sich nicht bestreiten lassen. Doch muß man dabei immerhin der Tatsache eingedenk sein, daß auf primitiveren Stufen überhaupt die Gebiete des Kultus und der Sitte ineinander fließen. Schon in früherer Zeit kleiden sich daher Einrichtungen, die bestimmten sozialen Bedürfnissen entgegenkommen, in die Form religiöser Gebote, obgleich sie an sich mit religiösen Motiven nichts zu tun haben, oder sie verbinden sich mit religiösen Kulthandlungen, so daß die Frage, ob jene Einrichtungen irgend einmal ohne diese religiösen Begleiterscheinungen bestanden haben, mindestens zweifelhaft ist. Wichtiger noch sind aber die Zeugnisse der religiösen Entwicklung selbst, nach denen nicht in außerhalb liegenden Ursachen, sondern lediglich in den inneren psychischen Momenten dieser Entwicklung die Bedingungen für den allmählichen Übergang von vorsittlichen in sittliche Motive liegen. Man erinnere sich nur an den Übergang der Furcht vor dem Dämon in die Ehrfurchtsgefühle des Ahnenkultus, an die Wirkungen der Vermenschlichung der Naturgötter unter der Einwirkung der Heldensage, an die Überleitung des Heroenkultus

zu ethischen Idealvorstellungen, und an andere ähnliche psychologische Übergänge, deren oben gedacht wurde.

So zweifellos es aber auch nach allen diesen Zeugnissen sein mag, daß das sittliche Leben in seinen wesentlichen Bestandteilen nicht außerhalb, sondern innerhalb der religiösen Anschauungen entstanden ist, und daß insbesondere die Verinnerlichung und Vertiefung der sittlichen Ideen wesentlich in dieser ihrer Verbindung mit der Religion ihre Quelle hat, so ist doch anderseits unbestreitbar, daß jene Loslösung der Sittlichkeit von ihrer ursprünglichen religiösen Grundlage, wie sie auf der höchsten Stufe sittlicher Kultur sich vollzieht, nur dadurch möglich ist, daß die sittlichen Ideen einen selbständigen Wert haben, der, unabhängig von den religiösen Motiven, unter deren Wirkung sie entstanden sind, ihre Fortdauer und ihre weitere Entwicklung sichert. Diese ist aber nur dadurch möglich, daß neben den religiösen noch andere Motive wirksam sind, die an dieser Entwicklung teilnehmen. Es gibt nur ein Gebiet, das in dieser Beziehung mit den religiösen Beweggründen des sittlichen Lebens sich messen kann: dies sind diejenigen Erscheinungen der Sitte, die in den sozialen Bedingungen des menschlichen Daseins wurzeln. So fordert die vorangegangene Betrachtung der religiösen Beziehungen des Sittlichen die Untersuchung der in der Sitte zur Geltung gelangenden sozialen Faktoren als ihre notwendige Ergänzung.

Drittes Kapitel.

Die Sitte und das sittliche Leben.

1. Die allgemeinen Eigenschaften der Sitte.

a. Instinkt und Sitte.

In den Rechtstheorien früherer Tage spielt die Streitfrage, wie man sich die Anfänge der menschlichen Gesellschaft zu denken habe, eine nicht geringe Rolle. Sogar in die heutige Philosophie und Anthropologie wirft dieser Streit noch immer seine Schatten. Ob der „Kampf ums Dasein“, der Wahlspruch des „Homo homini lupus“, mit dem dereinst Hobbes diesen Kampf anschaulich bezeichnete, die Rechtsordnung als ein zwingendes Gebot der Not habe entstehen lassen; oder ob umgekehrt der Mensch den Konflikt selbstsüchtiger Interessen erst durch die Trübung einer ursprüng-

lich reinen Sitte kennen gelernt: zwischen diesen beiden Extremen stellt die alte Gesellschaftstheorie die Wahl, als wenn es ein Mittleres zwischen ihnen nicht geben könne. Und doch ist die einzige unbestreitbare Tatsache auf diesem ungewissen Gebiete eben die, daß, so weit wir den Menschen in der Geschichte zurückverfolgen oder auf niederen Kulturstufen beobachten, wir ihn überall mit den nämlichen guten und schlimmen Trieben behaftet finden, die heute wie immer die Quellen seines Glücks und seiner Leiden sind. In der Tat, die Frage, ob es ursprünglich einen einsam lebenden Menschen gegeben, ist womöglich noch undiskutierbarer als die, ob der Mensch ohne Sprache existiert habe. Denn während eine Sprache in unserem Sinne den Tieren fehlt, reichen die Formen sozialer Vereinigung und die an sie gebundenen Betätigungen von Liebe und Haß ebenso weit zurück, als Affekt und Wille in der lebenden Natur anzutreffen sind.

Die Betrachtung der Tatsachen des sittlichen Lebens kann daher von der Verwandtschaft, die gerade hier den Menschen mit den Tieren verbindet, nicht unberührt bleiben. Da wir rückhaltlos anerkennen müssen, daß die einfachsten Gefühle und Triebe bei Tier und Mensch von wesentlich übereinstimmender Beschaffenheit sind, werden wir auch nicht anstehen dürfen, in gewissen Erscheinungen des sozialen Lebens der Tiere die Vorstufen jener Seiten des sittlichen Daseins anzuerkennen, die wir an die Formen des Zusammenlebens geknüpft sehen. Damit wird die alte Frage nach dem Ursprung der sittlichen Ordnung in einem gewissen Sinne aus der Anthropologie in die Zoologie zurückverwiesen. So weit sie überhaupt zu erörtern ist, wird es sich nur darum handeln können, die natürlichen Bedingungen aufzuzeigen, die, allen Einflüssen geistiger Kultur vorangehend, auf der Grundlage der allgemeingültigen Triebe Verbände gleichartiger Wesen entstehen lassen.

Wenn eine solche biologische Voruntersuchung selbst jedes anderen Wertes entbehrte, so würde sie doch schon aus einem methodologischen Gesichtspunkte nützlich sein. Denn darin wenigstens befinden sich alle Vereinigungen der Tiere, so tief sie auch sonst unter den primitivsten Formen menschlicher Gesellschaft stehen mögen, mit dieser in Übereinstimmung, daß durch sie gewisse Zwecke erreicht werden, die für das Leben der Individuen oder mindestens der Mehrheit derselben förderlich sind. In allen derartigen Fällen liegt nun der Irrtum nahe, und er wird daher nicht selten begangen, anzunehmen, der erreichte Zweck sei zugleich

die wirkende Ursache, hier speziell also das Motiv, welches den mit Bewußtsein geschehenden Handlungen zugrunde liege. Auf die Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft angewandt, empfängt dieser Irrtum in manchen unzweifelhaft aus einer Überlegung der Zwecke hervorgegangenen Tatsachen eine so augenfällige Stütze, daß seine Widerlegung schwierig und für die populäre Anschauung vielleicht nie ganz überzeugend ist. Viel günstiger verhält sich die Sache bei den Tieren, wo das Mißverhältnis zwischen dem erreichten Erfolg und der Reflexion, die erforderlich wäre, um ihn absichtlich herbeizuführen, allzu groß ist, als daß jene Meinung dauernd bestehen könnte. Auch ist gerade bei den einfachsten und verbreitetsten tierischen Trieben die Unmöglichkeit solch bewußter Zwecküberlegung am einleuchtendsten. Daß das Tier wie der Mensch Nahrung zu sich nimmt, nicht um verlorene Körpersubstanz zu ersetzen und neue Kräfte für künftige Arbeit zu sammeln, sondern weil der Hunger ein quälendes und die Sättigung ein angenehmes Gefühl ist, gibt im allgemeinen jedermann zu. Schon bei den sozialen Trieben der Tiere sind die Erscheinungen wie ihre Bedingungen in der Regel von verwickelterer Art. Dennoch bleibt der Standpunkt der Beurteilung der nämliche. Die Wandervögel ziehen nicht deshalb in Schwärmen, weil sie wissen, daß sie dadurch vor dem Abirren vom richtigen Wege und vor verfolgenden Feinden besser geschützt sind; die Ameisen und Bienen bauen nicht deshalb gemeinschaftlich ihre Wohnstätten, weil sie überzeugt sind, ihre übereinstimmenden Lebenszwecke in isolierter Arbeit niemals erreichen zu können, sondern diese Erfolge vollziehen sich, weil dort ein vorübergehender, hier ein bleibender Trieb die Individuen verbindet, ein Trieb, dessen psychologische Natur wir zwar in diesen Fällen nicht näher kennen, weil wir uns in das Bewußtsein eines völlig fremdartigen Wesens nicht zu versetzen vermögen, von dem wir aber sicherlich dies aussagen dürfen, daß er, so wenig wie das Essen und Trinken, aus einer Überlegung über seine physiologischen Zwecke entsprungen ist.

Wie die am meisten verbreiteten tierischen Triebe, auf denen als auf seiner unveräußerlichen Naturgrundlage schließlich auch der Bestand der menschlichen Gesellschaft beruht, ursprünglich entstanden seien, auf diese Frage ist uns wahrscheinlich für immer die Antwort versagt. Wir können nur vermuten, daß zwei organische Grundtriebe, der Nahrungs- und der Geschlechtstrieb, die hauptsächlichsten Ausgangspunkte nach verschiedenen Richtungen

divergierender Entwicklungen gewesen sind. Bei ihnen haben sich in fortschreitendem Maße zuerst die erzielten Zwecke immer verwickelter gestaltet, worauf dann in einer auf psychologischem Gebiete überall geltenden Rückwirkung von der Wirkung auf die Ursache die entsprechenden Triebe selbst immer mannigfaltiger wurden. Schon im Tierreiche hat es dabei wohl auch an intellektueller Mitarbeit nicht gefehlt. Die Erfolge der letzteren erscheinen aber vor allem deshalb uns unbegreiflich, weil wir hier eine unabsehbare Entwicklung bloß in ihren Resultaten vor Augen haben, während jene Entwicklung selber höchstens aus den schwachen Spuren erschlossen werden kann, die von ihr in der Abstufung der Lebensgewohnheiten verwandter Tiere zurückblieben*).

Bei diesem Punkte letzter Übereinstimmung eröffnet sich nun aber zugleich die tiefe Kluft, die den Menschen vom Tiere trennt. Beide verdanken ihre individuellen wie sozialen Lebensgewohnheiten zum allergrößten Teile der Erbschaft früherer Geschlechter. Doch beim Tier ist diese Erbschaft ganz und gar niedergelegt in den physischen Nachwirkungen, welche die generelle Entwicklung in der Organisation zurückließ; beim Menschen ist sie, zu einem großen Teile wenigstens, zugleich in der Form bewußter Überlieferung erhalten geblieben. Indem so der Mensch allein des Zusammenhangs mit der Vorzeit inne wird, gewinnt bei ihm jene Stetigkeit des Bewußtseins, die beim Tiere meist nur die nächsten Momente miteinander verknüpft, immer aber auf das individuelle Leben beschränkt bleibt, eine Ausdehnung, die schon auf der niedersten Stufe die Tradition mehrerer Geschlechter umfaßt, bis sie sich auf der höchsten über die Schranken der einzelnen Volksgemeinschaft hinaus zur Idee einer zusammenhängenden Entwicklung der gesamten Menschheit erhebt.

Diese geistige Verbindung mit der Vergangenheit, die zugleich den Blick auf die Zukunft in entsprechendem Maße über das Einzelleben hinausführt, drückt nun vor allem der menschlichen Gesellschaft ihr eigentümliches Gepräge auf. Das Tier folgt den Gesetzen, nach denen sich die Triebe jeweils in der Spezies differenziert haben, zwar aus Anlaß bestimmter Willensmotive, aber zugleich einem mechanischen Zwange gehorchend, der die Abweichung von den Gesetzen der Art immer nur innerhalb engster Grenzen ermöglicht. Dem gegenüber sind es hauptsächlich zwei Momente, durch die

*) Vgl. hierzu meine physiologische Psychologie, 6. Aufl., III, S. 235 ff.

sich das individuelle wie das soziale Leben des Menschen unendlich reicher und mannigfaltiger gestaltet. Das eine besteht in dem freieren Spielraum des Willens; das andere in der umfassenden Voraussicht, in jener Erwägung der Vergangenheit und der Zukunft mit Bezug auf die Gegenwart, deren der Mensch fähig ist.

In diesen zwei Momenten liegt zugleich der Grund, weshalb wir nur beim Menschen von der Existenz einer Sitte reden. Denn als Sitte gilt uns jede Norm willkürlichen Handelns, die sich in einer Volks- oder Stammesgemeinschaft ausgebildet hat. Die Sitte mag noch so strenge die Handlungen des Einzelnen überwachen, sie läßt diesem doch immer die Wahl frei, sich ihren Vorschriften zu entziehen. Beim tierischen Instinkt sind es im Gegensatze hierzu eindeutig bestimmende, einfache Motive, die den Willen lenken, so daß die Freiheit der Wahl hinwegfällt oder doch auf den engsten Raum individueller Handlungen beschränkt bleibt. Darum hat der Mensch zwar die Gewohnheit mit dem Tiere gemein, aber die Sitte ist menschliches Vorrecht. Und sie ist es zugleich, die jenes Prinzip der Freiheit, dessen sich im Bereich der Gewohnheit auch das tierische Bewußtsein erfreut, auf das Gesamtbewußtsein der Gesellschaft hinüberträgt. Dies ist aber die naturgemäße Folge der Erweiterung des Bewußtseins über die Grenzen des Einzellebens. Sitte und Instinkt, beide sind ursprünglich aus individuellen Gewohnheiten hervorgewachsen. Doch während der Instinkt deren Wirkungen, wie sie sich in zahllosen Generationen gehäuft und befestigt haben, in der Form blindwirkender Triebe enthält, sind in der Sitte die ständig gewordenen Gewohnheiten der menschlichen Gattung und ihrer Gliederungen als bewußt wirkende Motive erhalten geblieben: der Instinkt ist daher zu einem großen Teil mechanisch gewordene, die Sitte generell gewordene Gewohnheit des Handelns. In dem Instinkt hat sich die willkürlich geübte Gewohnheit in reflexartige, von bestimmten Empfindungen und Gefühlen ausgelöste Triebbewegungen verwandelt: in der Sitte ist sie samt ihren Motiven in ein allgemeineres Bewußtsein übergegangen. Die Verwandlung des Geistigen in das Triebmäßige und Mechanische fehlt freilich auch dem Menschen nicht. Darum ist ihm der Instinkt mit dem Tiere gemein, und namentlich im Gebiet der Sitte mangelt es nicht an instinktivem Tun. Aber die Entwicklung der Sitte setzt Geschichte voraus — Geschichte nicht im Sinne einer außerhalb der Erscheinungen stehenden Rekonstruktion ihres Zusammenhangs, sondern in dem ursprünglicheren eines sich selbst dieses Zusammen-

hangs bewußten Geschehens. Wie die Vielheit der Motive und die mit ihr verbundene Freiheit der Wahl nach der Seite des Willens, so bezeichnet die Verbindung des individuellen mit dem allgemeinen Denken nach der Seite des Bewußtseins die Schranke zwischen Mensch und Tier.

Können wir nun trotz dieser wesentlichen Unterschiede mit Rücksicht auf ihren Ursprung wie auf ihre Erfolge die tierischen Instinkte die Analoga menschlicher Sitten nennen, so treffen schließlich auch darin beide zusammen, daß der allgemeine Inhalt der Zwecke, denen sie dienen, ein übereinstimmender ist. Es gibt individuelle und soziale Instinkte. Die ersteren, getragen vom verbreitetsten und dauerndsten der organischen Triebe, dem Nahrungstrieb, dienen der Erhaltung und dem Schutzbedürfnis des Einzelwesens; die letzteren, deren wichtigster Regulator der Geschlechtstrieb ist, dienen dem Schutze und der Erhaltung der Gattung — ein Zweck, der freilich in der mannigfaltigsten Weise, meist fördernd, in manchen Fällen aber auch störend, auf das individuelle Dasein zurückwirken kann. Ähnlich enthält die Sitte, obgleich sie immer eine gemeinsame Norm des Handelns ist, teils individuelle, teils soziale Zwecke, und im letzten Grunde ist es auch bei ihr ein bald beschränkteres und allgemeineres Schutzbedürfnis, von dem sie getragen und, wenn der ursprüngliche Zweck untergegangen ist, in meist veränderten Formen am Leben erhalten wird. Nur sind die Zwecke der Sitte unendlich vielgestaltiger geworden, und sie haben, der Vergeistigung der Lebensgeschichte der Art folgend, den Inhalt auch der höheren Lebenszwecke in sich aufgenommen; ja, nachdem die unveräußerlichsten Zwecke des Einzelnen und der Gesamtheit von dem Rechte, dieser aus der Sitte allmählich hervorgegangenen zwingenderen Lebensnorm, in Besitz genommen sind, bleiben es vorzugsweise die freieren und rein geistigen Interessen des Lebens, auf die sich das Gebiet der Sitte beschränkt.

Die Vermutung liegt nahe, daß eben dieses Schutzbedürfnis, das durch die Sitte erfüllt wird, und das mindestens in vielen Fällen ihre Erhaltung bewirkt, zugleich die Ursache ihrer Entstehung sei. Wenn die Art, wie wir essen, wie wir uns kleiden, so weit sie auch von den primitivsten Formen der Nahrung und Kleidung entfernt sein mag, doch für die Befriedigung unserer heutigen Lebensbedürfnisse im allgemeinen die zweckmäßigste ist; oder wenn, um einige der geistigen Seite der Sitte angehörende Beispiele zu wählen, die Tracht des Trauernden, des Geistlichen und des Richters, der

Anstand des Benehmens, die Höflichkeit im Umgang mit anderen und selbst die manchmal lästigen Formen der Etikette dem Einzelnen wie der Gesellschaft einen wirksamen Schutz gegen die Äußerungen der Roheit und brutalen Selbstsucht gewähren: sollte dann nicht eben das Bedürfnis, einen solchen Schutz zu errichten, auch den Ursprung aller dieser Sitten veranlaßt haben? Doch gerade hier kommt jene Bemerkung zur Geltung, die uns oben bei der Hervorhebung der Analogie zwischen Instinkt und Sitte entgegentrat. Die vollendetste Zweckerfüllung verbürgt noch nicht die Identität von Zweck und Motiv. In der Tat, die Geschichte der Sitte bildet eines der merkwürdigsten Beispiele der ursprünglichen Inkongruenz beider. Indem sie zeigt, daß zahlreiche, und insbesondere fast alle bedeutungsvolleren Lebensformen entweder direkt auf eine dem späteren Bewußtsein entwindende religiöse Wurzel zurückführen, oder sich von frühe an mit religiösen Motiven verbinden, lehrt sie zugleich, daß die Selbsterziehung des Menschen zu Sitte und Sittlichkeit auf das engste mit der Entwicklung des religiösen Kultus zusammenhängt.

b. Der religiöse Ursprung der Sitte.

Wo immer es möglich ist eine Sitte in die Nähe ihres Ursprungs zurückzuverfolgen, da führt dieser auf Vorstellungen, die zumeist von den späteren Motiven weit verschieden sind. In zahlreichen Fällen scheinen aber religiöse Vorstellungen teils selbst die Quellen zu sein, aus denen die Sitte geflossen ist, teils aber mit den aus andern Beweggründen entsprungenen Formen des Lebens zu einem Ganzen verwebt zu werden, bei dem es oft schwer wird zu entscheiden, welche Elemente die früheren sind. Die Sitte erscheint dann als eine Kulthandlung, und ihre verpflichtende Kraft verdankt sie teils der Gemeinsamkeit des Kultus, teils der Wichtigkeit, die diesem vermöge seines Einflusses auf die Gunst oder Ungunst der Dämonen oder der Götter für das Wohl aller beigelegt wird.

Diese Beziehung zum Kultus gerät nun in den späteren Gestaltungen der Sitte fast regelmäßig in Vergessenheit. Nicht nur in den Sitten der Kulturvölker ist sie höchstens in schwachen Anklängen erhalten geblieben, die manchmal erst durch die Vergleichung mit ihren lebendigeren Urbildern zu einem gewissen Verständnis gelangen, sondern selbst bei den rohesten Naturvölkern pflegen neben den aktuell gebliebenen Kultusgebräuchen andere als unverstandene

und ihrem religiösen Ursprung entfremdete Lebensgewohnheiten fortzudauern. Dabei tritt uns aber stets noch ein weiteres Moment entgegen, das namentlich für die Erhaltung der Sitte wesentlich ist: während die ursprüngliche Bedeutung verblaßt, schafft sich die zur Gewohnheit gewordene Handlung einen neuen Zweck, dessen sich zwar derjenige, der sie ausübt, nicht immer deutlich bewußt wird, der aber trotzdem die Macht ist, die von nun an die weiteren Veränderungen und unter Umständen den schließlichen Verfall der Sitte bestimmt. Vom genetischen Gesichtspunkt aus erscheinen demnach zahlreiche der selbst unter uns noch lebenden Sitten als die Überlebense der einstiger Kultushandlungen, deren ursprüngliche Zwecke unverständlich geworden und die neuen Zwecken dienstbar gemacht sind. Indem nun diese neuen Zwecke ebenfalls sich verändern können, gewinnt die Sitte bei konstant bleibender Form einen stetig wechselnden Inhalt. Ähnlich wie das nämliche Wort in den verschiedenen Perioden der Sprachgeschichte nicht selten eine völlig abweichende Bedeutung annimmt, so ist auch die Sitte in ihrer äußeren Erscheinungsform konservativ, ihr Zweck aber paßt sich unaufhörlich dem jeweiligen Bedürfnisse der Zeit an.

Da die Zurückverfolgung jeder einzelnen Lebensgewohnheit bis zu ihrer ursprünglichen Bedeutung ein Ding der Unmöglichkeit ist, so läßt sich nun freilich in vielen Fällen der religiöse Ursprung einer Sitte nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit erschließen. Auch ist es zweifellos, daß es Sitten gibt, die in anderweitigen Traditionen ihre nächsten Quellen haben. Insbesondere sind es ältere Rechtsanschauungen, die oft in einzelnen nicht mehr verstandenen Gebräuchen fortleben. So haben sich weit verbreitet über die Erde in gewissen manchmal zum Spiel gewordenen Hochzeitszeremonien Erinnerungen an eine einstige Entstehung der Ehe durch Raub oder durch Kauf erhalten. Andere Sitten, wie die in Rom und Griechenland übliche, daß die Mütter des Bräutigams und der Braut die Neuvermählten einander zuführten, erinnern an die uralte, dereinst in weitem Umfang das Erb- und Besitzrecht beherrschende Vorstellung, daß der Mutter, nicht dem Vater das nächste Anrecht an den Kindern zukomme. Mag aber immerhin zugegeben werden, daß die Sitte, wie sie alle Lebensgebiete durchdringt, so auch in allen ihre ursprünglichen Wurzeln hat, so bleibt nicht zu übersehen, daß in jenem frühen Zustand der Gesellschaft, in den die erste Entwicklung der meisten bedeutsameren Sitten

zurückreicht, die verschiedenen Lebensgebiete überhaupt noch nicht getrennt waren, und daß insbesondere von religiösen Vorstellungen das menschliche Leben selbst in seinen alltäglichsten Bedürfnissen und Gewohnheiten durchdrungen war. Jede irgend wichtigere Handlung ist ursprünglich in der Regel zugleich ein religiöser Akt, und die Normen des Handelns, an die sich der Mensch in den ernsteren Momenten seines Lebens gebunden fühlt, gehen dann bald auch auf die unwichtigeren Lebensgewohnheiten über, die jenen irgendwie ähnlich sind. Wie das Götterbild aus dem Tempel in das Wohnhaus wandert, so wird das Gebet von dem Opferschmaus übertragen auf die tägliche Mahlzeit. Jene Sitte, daß die Mutter der Braut diese dem ihr bestimmten Gemahl zuführt, findet ihren religiösen Hintergrund darin, daß die Frau als die Priesterin des Hauses galt, wie denn das Altertum zur Göttin des Herdes eine weibliche Gottheit wählte.

In vielen Fällen freilich wird eine Sitte, nachdem ihr einstiger Zweck verschwunden, neuen Lebenszwecken von ernsterer Bedeutung nicht mehr dienstbar gemacht. Einige der oben erwähnten Hochzeitsbräuche, wie z. B. der nicht selten noch vorkommende Scheinkampf des Bräutigams mit den Verwandten der Braut, zählen hierher. Obgleich scheinbare Ausnahmen von der Regel, sind diese Tatsachen doch merkwürdige Zeugnisse für jenes Streben nach Erhaltung, das einer jeden durch Generationen hindurch ständig gewordenen Lebensgewohnheit innewohnt; und man kann daher zweifeln, ob es mehr dies Erhaltungsbestreben an sich oder der neu entstandene Zweck ist, der eine Sitte am Leben erhält. Für das sittliche Leben haben solche völlig zwecklosen Rudimente früherer Sitten keine Bedeutung mehr. Sie sind hinfällig gewordene Überlebenselemente einer längst vergangenen Kultur, die oft nur noch einem gewissen Spielbedürfnis genügen. Insofern sie aber mit der Befriedigung dieses Bedürfnisses einen Zweck erfüllen, gilt immerhin auch für sie die Regel, daß Lebensgewohnheiten, die ihre ursprünglichen Zwecke verloren haben, neu entstandenen ihre Erhaltung verdanken. Zugleich hält jedoch der Sprachgebrauch die Verbindung, in die von ihm das Sittliche mit der Sitte gebracht ist, darin fest, daß er nur solchen Lebensgewohnheiten den Namen der Sitte zuerkennt, die zu dem sittlichen Leben in irgend einer Beziehung stehen. Dabei braucht diese keineswegs notwendig eine für das sittliche Leben förderliche zu sein. Auch die „schlechte Sitte“ bleibt eine Sitte, so lange ihr überhaupt der Charakter der

verbindenden Norm zukommt. Nicht die Zwecklosigkeit an sich ist es also, die den sinnlos gewordenen Gebräuchen und Spielen den Charakter der Sitte entzieht, sondern allein das Fehlen der verpflichtenden Macht, die eine Folge des Mangels ernsterer Zwecke ist. In einem gewissen Grade kann allerdings die Macht der Gewohnheit den Zwang des Zweckes ersetzen. In gleichem Maße pflegt sich dann aber auch selbst der sinnlos gewordene Gebrauch dem Gebiet der Sitte zu nähern*).

In unserer heutigen Kultur ist die Sitte ihrem religiösen Ursprung so sehr entfremdet, daß uns Religion und Sitte als zwei völlig verschiedene Gebiete gelten. Begünstigt wurde diese Scheidung durch den nämlichen Vorgang, der auch die Rechtsanschauungen der Völker allmählich vom Gebiet der eigentlichen Sitte getrennt und diesem nur die überlebten Rechtsanschauungen früherer Zeiten überlassen hat. An die Stelle der im allgemeinen Bewußtsein lebenden bloßen Vorstellung der Verpflichtung ist die verpflichtende Norm des Gesetzes getreten. Das Gesetz aber scheidet sich von der Sitte, indem es die Pflicht, die es ausspricht, durch bestimmte Strafgebote, die es gegen ihre Übertretung richtet, erzwingt. Dieser Zwang hat zwar für das Gebiet der religiösen Verpflichtungen, für das er mit am frühesten eingetreten war, zum Teil wieder aufgehört. Dennoch bezeichnet sein Eintritt einen historischen Wendepunkt, von dem aus fortan die religiösen Pflichtgebote und die Handlungen, die aus ihrer Erfüllung hervorgehen, dem Bereich der eigentlichen Sitte entzogen bleiben. Denn indem jene Gebote zuerst in dieser und dann in einer jenseitigen Welt dem Glaubensgehorsam Belohnungen und dem Ungehorsam Bestrafungen in Aussicht stellen,

*) Es ist von Jhering (Zweck im Recht, II, S. 23) bemerkt worden, unsere Sprache bezeichne mit dem Singular „Sitte“ vorzugsweise die gute Sitte, während sie unter dem Plural „Sitten“ sowohl gute als schlechte verstehe. Dieser Satz ist wohl mit der Einschränkung zutreffend, daß jener Singular den Kollektivbegriff der in einer Gesellschaft überhaupt geltenden Sitten bezeichnet, womit dann die negative Form Unsitte zusammenhängt, durch die eine einzelne Sitte von der eigentlichen Sitte ausgenommen und ihr sogar als Gegensatz gegenübergestellt wird. Diese Verwendung des Kollektivbegriffs Sitte im Sinne der „boni mores“ der Römer gehört offenbar zu jenen rückwärts gerichteten Übertragungen der Bedeutung, an denen es auch sonst in der Sprache nicht mangelt. Nachdem die „Sittlichkeit“ von der Sitte abgeleitet ist, verwendet man nun die letztere ohne weiteres im Sinne der ersteren, in Übereinstimmung mit der jener Ableitung allerdings mehr untergeschobenen als ursprünglich eigenen Vorstellung, daß in der Sitte die sittlichen Anschauungen ihren Ausdruck finden. Vgl. hierzu Kap. I, S. 21 ff.

bilden sie auch dann noch ein eigentümliches Rechtsgebiet, wenn ihnen keine politische Strafgewalt mehr zu Hilfe kommt. Ja man könnte sagen, der spezifische Charakter des religiösen Rechtsgebiets kommt nur um so reiner zur Geltung, je mehr auch die Strafgewalt der Kirche eine bloß innerliche geworden ist, die die Gewissen trifft. Der erste Schritt hierzu besteht aber darin, daß sie sich auf jenes Reich zukünftiger Hoffnungen zurückzieht, dem, solange das eigennützige Interesse vorwaltet, in der Auffassung der Religion der größte Einfluß auf die Befolgung der religiösen Gebote zukommt.

c. Die Zweckmetamorphosen der Sitte.

Nachdem sich die religiösen Normen selbst dem Machtbereich der Sitte allmählich entzogen haben, erhalten sich nun um so sicherer in dieser jene Rudimente früherer Kulthandlungen, die sie teils neuen Zwecken dienstbar gemacht hat, teils aber als zwecklose oder lediglich der spielenden Unterhaltung dienende Gewohnheiten weiter führt. Auf solche Weise ist noch unser heutiges Leben überall von den Resten längst vergangener Kulte erfüllt, die, indem sie den veränderten Lebensbedingungen entsprechend neue Gedanken in sich aufnehmen, die Verwandlungsfähigkeit der organischen Lebensformen auf geistigem Gebiet nur in unendlich gesteigerter Gestalt zu wiederholen scheinen. Freilich fehlt es unter diesen Überlebnissen auch nicht an Versteinerungen, an abgestorbenen Resten früherer Lebensformen, die ihre Erhaltung zumeist nur der Macht des Beharrens verdanken. Betrachten wir die Resultate solcher Verwandlungen losgelöst von ihrer geschichtlichen Vergangenheit, so werden wir leicht verführt, sie in den Gesichtskreis unserer heutigen Erfahrungen einzuschränken, und ihnen die Zwecke, die sie allenfalls heute erfüllen oder auch nur erfüllen könnten, als Ursachen ihrer Entstehung unterzuschieben. Dabei entgeht uns jedoch die für alle geistige Entwicklung und besonders für die sittliche überaus wichtige Tatsache der Vorbereitung neuer Lebenszwecke durch bereits vorhandene, aber ursprünglich anderen Zwecken dienende Formen des Handelns. Auch hier bietet wieder der Bedeutungswandel der Wörter das Beispiel eines analogen und verdeutlichenden Prozesses. Indem ein neuer Begriff das geeignete Wort, das nur einer Verschiebung seiner Bedeutung bedarf, um ihm dienstbar zu werden, bereits vorfindet, wird die Begriffsbildung selber erleichtert, ja vielleicht überhaupt erst möglich gemacht. Wie aber

die Sitte an sich keineswegs immer eine gute sein muß, so wird auch bald von gleichgültigen, bald sogar von unsittlichen Zwecken die ihrer einstigen Bedeutung entfremdete Lebensgewohnheit in Beschlag genommen. Diese Tendenz der Sitte, nach Verlust ihres ursprünglichen Inhaltes in neuen Gestaltungen weiterzuleben, erleichtert so die Entstehung der verschiedenartigsten Zwecke. Wenn die sittliche Entwicklung schließlich aus diesem Gesetz des Beharrens in der Veränderung die Hauptvorteile zieht, so ist darum nicht dem Gesetz als solchem das Verdienst beizumessen, sondern allein den in der sittlichen Entwicklung selbst sich äuernden Kräften.

Es wird die Aufgabe der folgenden Darstellung sein, aus dem reichen Stoff der Sittengeschichte die hauptsächlichsten Momente hervorzuheben, in denen die ethisch wertvollen Wirkungen der Transformation der Sitte zum Ausdruck gelangen. Es mag daher hier genügen, zunächst diese selbst an einigen Beispielen zu veranschaulichen, die absichtlich dem Bereich ethisch gleichgültigerer Gewohnheiten entnommen werden sollen, und bei denen zugleich die heutigen Zwecke von den ursprünglichen möglichst weit abliegen.

Man hat die bei fast allen Kulturvölkern verbreitete und einem feineren sittlichen Gefühl sicherlich widerstrebende Sitte der Leichenschmäuse daraus erklärt, daß die Hinterbliebenen, um ein zahlreiches Leichengefolge anzulocken, den sich einfindenden Gästen als Entschädigung ihrer Mühe ein Gastmahl dargeboten hätten. Zuerst freiwillig gegeben, sei dieses dann von den Empfangenden gefordert worden, so daß, als das ursprüngliche Motiv in Wegfall gekommen war, das selbststüchtige Interesse der gleichgültigen Teilnehmer die Sitte am Leben erhalte. Diese sei auf solche Weise aus einer von dem einzelnen freiwillig gebotenen Leistung zu einer von der Gesamtheit erzwungenen und für den ersten Urheber der Gewohnheit, den Leidtragenden, lästigen Pflicht geworden*). Es scheint mir nicht unwahrscheinlich, daß diese Erklärung wirklich die Motive trifft, die in manchen Bevölkerungskreisen zur Erhaltung der Sitte beitragen, obgleich da, wo das Trauergefolge das Leichenmahl begehrt, auch wohl die Leidtragenden nicht ganz selten sind, die durch den Glanz, den ein stattlich hergerichtetes Mahl verbreitet, ihre Trauer zu ermäßigen wissen. Denn wo die Leichenschmäuse bestehen blieben, da sind sie zunächst ein Privileg der Wohl-

*) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 244.

habenden, und der reiche Bauer pflegt Wert darauf zu legen, daß man an der Größe dieser Leistung die Stattlichkeit seines Besitzes ermesse. Aber wie viel oder wie wenig Wahrheit jene Erklärung vom heutigen Standpunkt der Auffassung der Sitte aus enthalten möge, von dem Ursprung der letzteren liegt sie ganz gewiß weit ab. Wie sollte auch eine Sitte, die so verbreitet bei Natur- und Kulturvölkern vorkommt, daß sie überall zu den frühesten menschlichen Lebensgewohnheiten zu gehören scheint, aus einer solchen, zwar unter gewissen Verhältnissen begreiflichen, aber immerhin partikulären Erwägung entspringen? Wo wir den Leichenschmaus in seinen ursprünglichen lebensvolleren Formen antreffen, da ist er eng umwoben von anderen religiösen Kultushandlungen, denn er bildet einen wesentlichen Bestandteil des Totenkultus. Wenn heute auf deutschen Dörfern das Leichenmahl eine weltliche Feier geworden ist, die mit den kirchlichen Gebräuchen bei den Begräbnissen nichts mehr zu tun hat, so war das anders bei unseren germanischen Voreltern. Der Leiche selbst gab man außer Schmuck und Waffen Speisen und Getränke mit; und wie es bei manchen Naturvölkern noch heute geschieht, so wurde von den Hinterbliebenen am Orte der Bestattung selbst das Totenessen gehalten.

So treten uns denn ursprünglich zwei Motive als die Träger dieser Sitte entgegen. Das Totenmahl in seiner frühesten Gestalt ist ein Opfermahl. Wie bei jedem wichtigen Lebensakte, so opfert der primitive Mensch vor allem auch bei der Bestattung eines Stammesgenossen zuerst dem Dämon des Verstorbenen selbst und dann, auf einer weiteren Stufe, den Göttern, deren Gunst er ihm zu gewinnen sucht. Nach jener älteren Vorstellung umschweben die Seelen der Toten als Schutzgeister oder auch als unheilbringende Schatten die Wohnstätten der Lebenden; symbolische Handlungen, die auf ihre Verehrung oder Versöhnung Bezug haben, nehmen daher überall im ursprünglichen Kultus eine wichtige Stelle ein. Ein zweites, wohl späteres Motiv, das aber selbst an die Stelle dieses einstigen Totenkultus allmählich getreten sein mag, liegt in der religiös-symbolischen Bedeutung der gemeinsam genossenen Mahlzeit. Der gemeinsame Genuß von Nahrung und Getränk ist für den Naturmenschen, namentlich dann wenn es in feierlicher Weise, gewissermaßen unter der Assistenz der Götter geschieht, ein religiöses Symbol der Verbrüderung. Der Wunsch, das letzte Mahl mit dem Verstorbenen zu teilen, von den Speisen, die man ihm in die jenseitige Welt mitgibt, selbst zu genießen, entspringt daher

aus einem Gefühl der Pietät, ähnlich dem, das den Menschen ursprünglich antreibt, von dem Tier, das er den Göttern opfert, selber zu essen.

Diese letzte Form des Totenmahls ist wohl diejenige, deren Spuren am längsten erhalten bleiben. Nachdem sie zuerst aus einer sinnlichen in die symbolische Bedeutung übergegangen, verliert sie aber allmählich auch die religiöse Beziehung. Das Totenmahl wird dann zu einem Erinnerungsmahl, bei dem man in Reden und Gesprächen der Tugenden des Verstorbenen gedenkt. So vereinigten sich nach der Schlacht von Chäronea die Eltern und Brüder der Gebliebenen bei Demosthenes zum feierlichen Mahle. Es wäre gewiß an sich nicht undenkbar, daß jener pietätvolle Sinn, in welchem der gebildete Grieche der attischen Periode das Andenken seiner Verstorbenen feierte, auch noch im heutigen Leichenschmaus seine Spuren zurückgelassen hätte. Wenn dies tatsächlich nicht der Fall, sondern wenn im Gegenteil die Sitte nach unserem heutigen Gefühl zu einer Unsitte geworden ist, so mag ein Teil der Schuld jener Mißgunst beizumessen sein, mit der das Christentum das alt-germanische Totenmahl, ebenso wie andere heidnische Gebräuche, verfolgte. Wo aber einmal eine Sitte mißachtet wird, da bemächtigen sich ihrer leicht unlautere Motive, indem in einer hier nicht selten vorkommenden Verkettung die Wirkung auf ihre Ursache zurückgreift.

Ein verwandtes Beispiel ist die weniger entartete, aber verhältnismäßig bedeutungslos gewordene Sitte des Zutrinkens. Sie ist in ihrem Ursprung verwandt mit der vorigen; denn wie jene auf das Speiseopfer, so führt diese auf das Trankopfer zurück. Mehr noch als die gemeinsam genossene Nahrung galt bei unseren Vorfahren der gemeinsame Trunk als Symbol der Verbrüderung. Teils kommt dieser Auffassung die erregende Wirkung des Weins und anderer berauschender Getränke, die eben dieses Einflusses wegen bei allen Völkern seit frühen Zeiten zu solchen Zwecken gewählt wurden, zu Hilfe; teils aber verbindet sich die Vorstellung des den Mut entflammenden Trankes mit der des Blutes, das in der Anschauung des Naturmenschen als der Sitz der Lebenskräfte gilt. Wer das Blut des Feindes trinkt, eignet sich dessen Stärke an; wer mit dem Freunde einen Tropfen Blut tauscht, wird ihm blutsverwandt, gleich dem leiblichen Bruder. In der letzteren Form schließen heute noch der Indianer und Neger den Bund der Blutsbrüderschaft. Eine milder gewordene Zeit hat aber frühe schon

als stellvertretendes Symbol den Trunk aus dem nämlichen Becher eingeführt, wobei freilich die Zeremonie mit ihrem blutigen Ernste zugleich viel von ihrer ursprünglichen Bedeutung verlor. Der Bruderschaftstrunk beschränkte sich bald nicht mehr auf den einzelnen, sondern er verband leicht alle Genossen eines Gastmahls, zwischen denen von Hand zu Hand der Becher kreiste. So ermäßigte sich das Symbol zuerst zum Zeichen der Freundschaft, um schließlich ein bloßes Ausdrucksmittel geselliger Aufmerksamkeit zu werden. Als der Becher nicht mehr von Mund zu Mund kreiste, sondern die üppiger gewordene Zeit jedem sein eigenes Trinkglas in die Hand gab, deutete man den gemeinsamen Trunk aus demselben Becher durch das Anstoßen der Gläser an, und der Bruderschaftstrunk zwischen zwei einzelnen Zechgenossen wurde nun durch das Zutrinken ersetzt. Sicherlich ist bei der ersten Entstehung dieser Gebräuche die Erinnerung an die lebendigeren Formen, die durch sie verdrängt wurden, noch vorhanden gewesen. Heute sind sie ihrem Ursprung entrückt, und das einzige, was sie noch mit diesem gemein haben, ist das allgemeine Gefühl wohlwollender Gesinnung. Daß an die Stelle dieses immerhin dem Ursprung der Sitte verwandten Motivs gelegentlich auch einmal ein völlig heterogener Zweck treten konnte, wer möchte dies leugnen? So wenn der asiatische Despot zuerst einen Mundschenk aus dem kredenzten Becher trinken läßt, um sich selbst vor Vergiftung zu sichern, oder wenn er, um einer ähnlichen Besorgnis des Gastfreundes zuvorzukommen, aus dem diesem dargereichten Becher zuerst kostet. Dem Gesichtskreis unserer heutigen Anschauungen liegt möglicherweise sogar dieser Zweck näher als die längst vergessene Zeremonie des gemeinsamen Trankopfers und der Schließung einer Blutsbruderschaft. Wenn man daher vom Standpunkt der uns heute möglich erscheinenden Zwecke aus nach einer Ursache jener uralten Bräuche sucht, so wird man wahrscheinlich auf das Beispiel des mißtrauischen Despoten am ehesten verfallen *). Dennoch ist wenig Wahrscheinlichkeit, daß die heute bei uns bestehende Sitte aus jener abnormen Abzweigung des ursprünglichen Brauchs und nicht vielmehr aus diesem selbst hervorgegangen sei, da sie, soweit sie auch sonst von ihm entfernt sein mag, doch gleichartige Gefühle mit ihm gemein hat.

Aus der nämlichen Quelle ist wahrscheinlich noch eine andere

*) So in der Tat Jhering a. a. O. S. 248.

in ihrer heutigen Erscheinungsform von der vorigen weit abliegende Sitte entsprungen, die Sitte des Trinkgeldgebens. Wie der gemeinsame Trunk beim Gastmahl als ein Symbol des Friedens und der Freundschaft, so galt der Vorzeit das dem Gastfreund beim Besuch dargebrachte Mahl als Zeichen des Willkommens. Bald ist es der gereichte Trunk, bald das Salz und das Brot, die als stellvertretende Symbole der Nahrung überhaupt gelten, durch die man den Fremdling sinnbildlich einlädt, den Tisch mit den Hausgenossen zu teilen. Tischgemeinschaft ist aber der Vorzeit gleichbedeutend mit Opfergemeinschaft. Den Gastfreund zu verletzen, den der gleichsam im Angesicht der Götter geschlossene Opferbund geheiligt, galt als eine schwere Schuld gegen die Götter selbst. Auch hier ist diese symbolische wohl aus einer ursprünglich sinnlichen Bedeutung hervorgegangen, die dem beim Willkomm gemeinsam genossenen Trunk beigelegt wurde; und auch hier ist zuerst die sinnliche und dann die symbolische Bedeutung allmählich verblaßt. Im gleichen Maße als auf solche Weise der ursprüngliche Zweck der Sitte verschwand, hat aber diese sich neue Zwecke dienstbar gemacht, oder was einst Nebenzweck war, in den Hauptzweck verwandelt. Durch den gereichten Trunk den das Haus Betretenden zu erquicken, galt einer späteren Zeit weder als religiöses Symbol noch als Zeichen des Schutzes, sondern wurde gegen den Fremden eine Handlung der Humanität, gegen den Bekannten ein Akt wohlwollender Rücksicht, bei dem man die Gegenleistung in ähnlichen Fällen erwartete. In dieser Form hat die Sitte noch in einer nicht fernliegenden Vergangenheit bestanden. Ja noch heute ist da und dort unter einfacheren ländlichen Verhältnissen das Bedürfnis ihrer Erhaltung bestehen geblieben. Wenn der Besuch, den man empfängt, weite Entfernungen zurückzulegen hat, so wird die Bewirtung mit Speise und Trank zum Bedürfnis. Rücken die Wohnungen der Gastfreunde näher zusammen, so wird sie bei gelegentlichen Besuchen nur noch als ein Akt der Freundlichkeit beibehalten. Auch das Dargereichte ändert sich dementsprechend; schließlich bleibt allein der von unseren Voreltern so sehr geschätzte Trunk übrig, zu dessen Genusse man sich jederzeit aufgelegt fühlte. Als der städtische Verkehr die Bewirtung der Besuchenden mehr und mehr zu einer für Geber und Empfänger unbequemen Last machte, schränkte man den gereichten Trunk auf den Handwerker ein, der bei seiner Arbeit der Stärkung bedurfte, auf den eine Botschaft überbringenden Diener des Freundes, dem man keinen Lohn bieten konnte, und dessen Leistung man auf

diese Weise zu vergüten suchte, und auf ähnliche Fälle mehr. Aber die Geschäftigkeit des städtischen Verkehrs machte endlich auch diese letzte Metamorphose des alten Symbols der Gastfreundschaft hinfällig. Der Trunk wurde abgelöst durch ein an seiner Stelle gereichtes Geldgeschenk, für das sich der Beschenkte den Trunk oder, wenn er ein sparsamer Mann war, der den Trunk nicht liebte, irgend einen anderen nützlicheren Gegenstand kaufen konnte. So entstand das Trinkgeld, das, nicht gebunden an das Verhältnis des Wirtes zum Gast wie die Naturalleistung, aus deren Ablösung es hervorgegangen, nun sich unbegrenzt übertragen ließ auf alle möglichen Verhältnisse, bei denen es sich um eine von seiten des Gebenden willkürlich fixierte Entschädigung einer empfangenen Leistung handelt. Diese Zwischenstellung zwischen Lohn und Geschenk schränkt das Trinkgeld von selbst auf gewisse Fälle ein; es wird dadurch namentlich nur da verwendbar, wo sich der Empfänger auf einer niedrigeren sozialen Stufe befindet als der Geber. Einem Gleichstehenden ein Trinkgeld anzubieten gilt als eine Beleidigung. In der Hervorhebung der sozialen Ungleichheit, die auf diese Weise dem Trinkgeld anhaftet, liegt zugleich dessen sittlich bedenkliche Wirkung, auf die neuerlich Jhering mit Recht hingewiesen hat^{*)}. Denn wie es eine ethisch bedeutsame Seite der feinen Sitte ist, daß sie es darauf anlegt, die Unterschiede der gesellschaftlichen Stellung äußerlich verschwinden zu lassen, so muß umgekehrt jede Sitte, die den niedriger Stehenden seine Niedrigkeit empfinden läßt, dessen Selbstgefühl schädigen. Das Trinkgeld ist daher ein merkwürdiges Beispiel einer Sitte, deren ursprünglicher Sinn sich vollständig in sein Gegenteil verkehrt hat. Aus einem Symbol der Freundschaft ist es zu einem Ausdruck der Unterordnung des Dienenden unter den Herrn geworden. Mag auch noch so sehr das Herkommen selbst diese Leistung normiert haben, indem es die Gabe in eine Form des Lohnes umwandelte, bei der die Minimalgrenze durch den Zwang der Sitte festgestellt ist und nur die Maximalgrenze vom Belieben des einzelnen abhängt: gerade der letztere Umstand ist es, welcher der Gabe in diesem Falle den Doppelcharakter einer Belohnung und einer Handlung der Freigebigkeit, wenn nicht gar der Mildtätigkeit verleiht.

Auch noch in einer anderen Beziehung ist aber hier die Sitte in ihr Gegenteil umgeschlagen: während der Trunk vom Wirt dem

^{*)} Jhering, Zweck im Recht, II, S. 251 u. 284.

Gaste gereicht wird, nimmt umgekehrt der Bedienstete des Wirts, etwa der Kellner, der dem Gaste den Trunk reicht, das Trinkgeld in Empfang. Angesichts dieser Umwandlungen ist es nicht zu verwundern, daß man, auf die zuletzt erworbene Bedeutung blickend, das Trinkgeld für eine zur Unsitte gewordene Abart des Lohnes zu halten pflegt und es in diesem Sinne auf eine ursprünglich freie Gabe einzelner zurückführt, die allmählich zur allgemeinen Gewohnheit geworden sei*). Schon das Wort Trinkgeld enthält aber hier unverkennbar den Hinweis auf die ursprüngliche Form, den Trunk, durch deren Ablösung diese eigentümliche Abart des Lohnes entstanden ist**).

Es wird an den aufgeführten Beispielen genügen, um den Prozeß der Transformation dereinstiger Kulthandlungen in Sitten von völlig abweichendem Inhalt im allgemeinen zu veranschaulichen. Weitere und ethisch bedeutsamere Zeugnisse des nämlichen Prozesses werden wir unten, bei der Erörterung der hauptsächlichsten unter der Obhut der Sitte stehenden individuellen und sozialen Lebensformen, kennen lernen. Gesetzt aber auch, es ließen sich — was selbstverständlich immer nur annähernd möglich sein wird — alle Sitten, die überhaupt eine längere geschichtliche Vergangenheit hinter sich haben, auf diese religiöse Wurzel zurückführen, so bleibt doch immer noch die Frage eine offene, ob damit der erste Ursprung der Sitte aufgedeckt sei. Mußte sich doch auch die Götterverehrung aus weiter zurückliegenden Bedingungen entwickeln. Und wenn es eine Zeit gab, in welcher der Mensch ohne Religion und ohne Kult lebte, so werden auch einer solchen Zeit gemeinsame Lebensgewohnheiten nicht gefehlt haben. Sollten aber solche Gewohnheiten nicht ihrerseits für den beginnenden religiösen Kultus bestimmend gewesen sein? Dann wäre durch den letzteren vielleicht nur sanktioniert und in die Form bestimmter Vorstellungen übertragen worden, was

*) Jhering a. a. O. S. 246.

**) In einfachen ländlichen Verhältnissen kommt der Trunk namentlich als Botenlohn, z. B. für den Ausläufer des Kaufmanns, der eine Ware überbringt, den Fuhrmann, der den Holzvorrat für den Winter einfährt, nicht ganz selten vor. In der Schweiz ist er, wie ich beobachtet habe, in dieser Form sogar in den Städten zu finden. Nur darin hat auch hier die neue Gewohnheit ihren Einfluß ausgeübt, daß der Empfänger, nachdem er am Trunk sich gelabt, gelegentlich auch noch ein Trinkgeld verlangt — eine interessante Kumulation der ursprünglichen Naturalleistung und ihrer Ablösung, welche zeigt, daß die im Namen noch erhaltene Entstehung der Sitte selbst da dem Gedächtnis entschwunden ist, wo die ursprüngliche Form erhalten blieb.

ohnehin schon unter dem Zwang irgend welcher äußerer Lebensbedürfnisse in allgemeiner Übung stand. So ließe es sich z. B. denken, jene weit verbreitete Sitte, den Fremdling, den das gastliche Dach beherbergt, als gegen jegliche Art der Unbill geschützt zu betrachten, sei zuerst durch das dringende Gebot der Not entstanden, und unter dem Einflusse der allmählichen Ausbreitung des Götterkultus habe sich dann dieses Gebot hinter der religiösen Deutung, die es nun erfahren, verborgen.

In der Tat findet man diese Auffassung in manchen Untersuchungen über Kultur- und Religionsgeschichte. So wird die noch jetzt zum Teil bei den Stämmen Australiens und Ozeaniens verbreitete Sitte des Kindermordes aus dem Bedürfnis abgeleitet, die Größe der Bevölkerung dem vorhandenen Vorrat an Lebensmitteln anzupassen, wozu als Nebenmotiv zuweilen der Wunsch trete, der Mühe für die Erfüllung der ersten Mutterpflichten enthoben zu sein. Die aller Anthropophagie zugrunde liegende Vorstellung, mit dem Fleisch und Blut des Getöteten werde dessen Seele aufgenommen, habe dann zuweilen auch noch zur scheußlichen Sitte der Verzehrung der ermordeten Kinder geführt. Endlich, nachdem das Opfermahl entstanden, habe sich hierzu von selbst die Vorstellung gesellt, auch von dieser Speise sei den Göttern ihr Anteil zu spenden, und so sei das Kindesopfer ein Gegenstand des religiösen Kultus geworden*). Es läßt sich, wie ich glaube, nicht verkennen, daß die Neigung, die heute bestehenden oder die uns heute vorzugsweise verständlichen Motive einer Sitte für die ursprünglichen anzusehen, diese Entstehungshypothese geleitet hat. Daß jene Sitte selbst da, wo ihr heute der religiöse Hintergrund ganz zu fehlen scheint, in vielen Fällen den Erstgeborenen trifft, ist aber eine Tatsache, die sich nicht aus dem Gebot der Not, das vielmehr den später Geborenen verderblich werden müßte, sondern aus der auch sonst den Opferkultus beherrschenden Vorstellung erklärt, daß diejenige Gabe, die dem Menschen die liebste ist, auch den Göttern am meisten gefalle. So bringt der Ackerbauer die Erstlinge des Feldes, der Nomade die als Träger seelischer Kräfte wertvollsten Teile des geschlachteten Viehes den Göttern dar. Hatte das Streben, die Huld der Götter zu gewinnen, die Scheu vor dem Menschenopfer erst überwunden, so konnten nun dieselben Motive, die auch sonst dazu führten, von dem Opfer zu essen, die Verzehrung des Geopferten

*) Lippert, Die Geschichte der Familie, S. 196 ff.

veranlassen, eine Handlung, mit der sich überdies von frühe an die Vorstellung von der Aneignung der Seele des verspeisten Opfers verband. Daß dieser Gedanke, nachdem er auf solchem Wege entstanden war, schließlich die Fortdauer des Kannibalismus bewirken konnte, auch wo jene ursprünglichen Motive verblaßt waren, ist nach Analogie der früher erwähnten Metamorphosen der Sitte gewiß nicht unmöglich. Daß solche Erscheinungen Entartungen, nicht ursprüngliche Formen der Sitte sind, wird aber auch dadurch wahrscheinlich, daß der Kannibalismus gerade bei den primitivsten Stämmen in der Regel fehlt, ebenso wie schon von den fleischfressenden Tieren instinktiv das Fleisch der Tiere der eigenen Spezies verschmäht wird. Aber es gibt keine Motive, die es, wie die Erfahrung lehrt, mit den Wirkungen aufnehmen könnten, welche der Kultus und die an ihn geknüpften Zaubervorstellungen auf den Naturmenschen ausüben. Nun muß freilich der Zauberglaube selbst irgend einmal entstanden sein. Doch dieser Entstehungsmoment entzieht sich unserer heutigen Beobachtung. Schon der primitivste Seelenkult führt, ausgehend von den Speisen, die man den Verstorbenen spendet, von selbst zu der Opferhandlung. Diese Ursprünglichkeit des Kultus, die in frühen Zeugnissen der Sprache bereits anklingt, ist es eben, die mit der Sitte, durch die sich der Mensch in den Formen seines Lebens über die Stufe des Tieres erhebt, Unsitten, in denen er unter jene Stufe herabsinkt, aus der nämlichen Quelle entspringen läßt*).

Ist der Kultus teils direkt, teils durch die Vermittlung ursprünglicher Rechtsanschauungen im allgemeinen die wichtigste Quelle, auf die sich empirisch die Sitte zurückverfolgen läßt, so wird aber damit selbst in diesen Fällen nur nach einer, der genetischen Seite das Wesen der Sitte dem Verständnisse nähergerückt. Der Begriff selbst wird dadurch noch nicht erschöpft. In ihrer weiteren Entwicklung kann ja auch die auf dem Boden religiöser Kulthandlungen entstandene Sitte den verschiedensten, vom Inhalt dieses Kultus weit abliegenden Zwecken dienstbar werden, ja es ist diese Transformation nahezu eine allgemeingültige Erscheinung. Demnach müssen es andere, bei all diesem Wandel der Motive und Zwecke konstant bleibende Merkmale sein, durch die sich die Sitte von den sonstigen Formen menschlichen Handelns trennt, die mit ihr die Eigenschaft teilen, daß sie sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederholen.

*) Vgl. hierzu noch Lippert a. a. O. S. 171 ff., wo ein weiteres Beispiel dieser Umkehrung der, wie ich glaube, naturgemäßen Entstehung einer Sitte mit Bezug auf ihr Verhältnis zum Kultus vorkommt.

Hierbei wird aber namentlich die Scheidung der Sitte von anderen Lebensgebieten wirksam, nämlich einerseits von dem Recht und der Sittlichkeit, anderseits von der Gewohnheit und dem Brauche.

d. Das Verhältnis der Sitte zum Recht und zur Sittlichkeit.

In der heutigen Bedeutung des Wortes bezeichnet die Sitte eine Norm des willkürlichen Handelns, die bei einer Volks- oder Stammesgemeinschaft herrschend ist, ohne daß sie durch ausdrückliche Befehle und durch Strafen, die auf ihre Nichtbefolgung gesetzt sind, erzwungen wird. Zwar fehlt es auch der Sitte nicht an Zwangsmitteln. Diese sind aber, wie die Sitte selbst, durchaus unverbindlicher Art; sie bestehen weder in inneren Pflichtgeboten, wie die sittlichen Gesetze, noch in äußeren Strafandrohungen, wie die Rechtsgesetze. Gleichwohl ist die Sitte beiden Gebieten, der Sittlichkeit und dem Rechte, schon dadurch verwandt, daß sie wie jene ein inneres, und ähnlich diesem ein äußeres Zwangsmittel zu ihrer Verfügung hat. Das erste besteht in der mit dem Nachahmungstrieb zusammenhängenden Scheu des Menschen, sich auffallend zu unterscheiden von seinesgleichen; das zweite in den gesellschaftlichen Nachteilen, die in der Form übler Nachrede und schlechter Behandlung jede größere Abweichung von dem normalen Verhalten mit sich führt. Die Scheu, anderen aufzufallen, kann auf schwache Gemüter ebenso mächtig wirken wie ein böses Gewissen, und die realen Nachteile, die mit einer Nichtbefolgung der Sitte verbunden sind, können empfindlicher sein als die Strafen, mit denen das Gesetz wirkliche Rechtsübertretungen ahndet.

Dieser Umstand, daß der Sitte Zwangsmittel zur Verfügung stehen, die sie rücksichtslos anwendet, macht es begreiflich, daß ein Volk in verhältnismäßig geordneten Zuständen leben kann, ohne eine Gesetzgebung in unserem Sinne zu besitzen. In der Tat ist das auf den ursprünglichsten Stufen der Kultur wenigstens annähernd verwirklicht: die gesamte Rechtsordnung steht hier wesentlich unter dem Zwange der Sitte. Freilich sind dabei regelmäßig auch die Zwangsmittel, deren sie sich bedient, höchst energischer Art. Nicht bloß persönliche Zurücksetzung, sondern Züchtigungen an Leib und Leben können die Folgen ihrer Mißachtung sein. Die notwendige Wirkung dieses Zustandes ist es dann, daß die Verletzung des in unseren Augen gleichgültigsten Herkommens unter Umständen ebenso schwer gerächt wird wie die stärkste Verletzung der Rechtsordnung.

Noch hat sich eben auf dieser Stufe nicht aus der Sitte das Recht abgezweigt. Sichtlich vollzieht sich daher diese Unterscheidung erst infolge der sich aufdrängenden Notwendigkeit, den allgemeinen Umkreis der Sitte in zwei Gebiete zu scheiden, deren eines diejenigen Normen enthält, auf deren Aufrechterhaltung ein höherer Wert gelegt wird, so daß hierzu unter Umständen physische Gewaltmittel aufgeboten werden, während das andere jenem gelinderen Zwang überlassen bleibt, den der Wunsch zu tun was andere tun, um in der allgemeinen Achtung ihnen gleichzustehen, an und für sich schon ausübt.

Die älteren Gesellschaftstheorien pflegen diese Entwicklung der Rechtsordnung als einen Vorgang völliger Neubildung aufzufassen, bei dem an die Stelle eines zuvor noch ungebändigten Zustandes plötzlich durch die Einwirkung gewaltiger Gesetzgeber die Norm bestimmter Rechtsgebote getreten sei. In neuerer Zeit hat man diese Ansicht meist dahin modifiziert, daß man das losere Band der Sitte allmählich zu dem festeren des Gesetzes werden läßt. Aber auch diese Anschauung muß wohl in einem gewissen Sinne umgekehrt werden. Nicht die Sitte befestigt sich zum Rechte, sondern die ursprünglich den Menschen mit den stärksten äußeren Zwangsmitteln bindende Sitte hinterläßt nach ihrer Scheidung in Sitte und Recht dem letzteren die äußeren Zwangsmittel, indes sie für sich selbst die milderen der Nachahmung und des Drucks der öffentlichen Meinung zurückbehält. Beiden gemein bleibt aber noch lange Zeit, daß ihre Normen lediglich durch gewohnheitsmäßige Übung sich Geltung erringen. Das ausdrücklich formulierte gelesene Gesetz (lex) oder gar das geschriebene (die Vorschrift) sind weit späteren Ursprungs, und sogar nachdem sie entstanden, können sie immer nur unvollständig das in einer Volksgemeinschaft herrschende lebendige Recht umfassen, das eben lediglich durch den tatsächlich geübten physischen Zwang, dessen es sich bedient, unterschieden wird von der bloßen Sitte. Darum bezeichnete der Römer dieses Gebiet ungeschriebener Gesetze, aus dem fortan auch die eigentliche Gesetzgebung schöpft, ebenfalls mit dem Namen der Sitte, „mores“, indem er sichtlich hier auf das Fehlen der äußeren Promulgation, die in seinem Ausdruck für den Begriff des Gesetzes (lex von legere) hervortritt, den Hauptwert legte — eine Anschauung, die sich aus der dem Zwang des Gesetzes nichts nachgebenden Strenge, mit der im alten Rom auch die Einhaltung der nationalen Sitte überwacht wurde, erklären mag. Für uns Moderne, die wir

den Zwang der Sitte minder schwer empfinden, weil wir der individuellen Freiheit einen größeren Spielraum gestatten, ist im Gegensatz hierzu der verpflichtende Charakter der Rechtsnormen fühlbarer geworden, und wir greifen daher zur Hervorhebung jenes dem ungeschriebenen Recht mit der Sitte gemeinsamen Momentes auf das beiden zukommende Merkmal gewohnheitsmäßiger Ausübung zurück, indem wir das erstere mit dem Namen des Gewohnheitsrechtes belegen*). Das Recht in allen seinen Formen, als Gewohnheitsrecht wie als Gesetzesrecht, verdankt seine Aufrechterhaltung den physischen Zwangsmitteln, die ihm zu Gebote stehen. Indem wir nun im Unterschiede hiervon den Zwang der Sitte als einen moralischen bezeichnen, bringen wir sie damit in unmittelbare Beziehung zur Sittlichkeit. Auch hier handelt es sich freilich nur um eine äußere Ähnlichkeit. Nicht der Inhalt der Sitte soll als ein moralischer gekennzeichnet, sondern es soll nur auf die Ähnlichkeit der Mittel hingewiesen werden, denen die vom Rechte gesonderte Sitte und die Sittlichkeit ihre äußere Aufrechterhaltung verdanken. Diese Mittel sind in beiden Fällen psychischer, nicht physischer Art. Sie bestehen hauptsächlich in der Einbuße an sozialem Ansehen, dessen der Unmoralische, ebenso wie der Ungesittete oder mit der herrschenden Sitte in Widerstreit lebende, gewärtig sein muß.

Kann nun aber auch jener psychische Zwang unter Umständen selbst eine Sitte von unsittlichem Charakter schützen, so weist doch die Verwandtschaft der Zwangsmittel auf die nahe Beziehung auch des Inhalts der geschützten Normen hin. In der Tat geht ja der ursprünglichen Einheit von Sitte und Recht eine Einheit von Sitte und Sittlichkeit vollständig parallel. Die Sitte der Urzeit entläßt aus sich beide Gebiete, während zugleich ein drittes in der Form sittlich indifferenter Sitte sich abzweigt. Aber diese Scheidung bedeutet keine vollständige Trennung. Der ursprüngliche Zusammenhang der drei Gebiete wirkt fortan darin nach, daß die Sitte das Recht wie die Moralität in ihren Schutz nimmt. Das rechtswidrige und das unmoralische Handeln verstoßen beide zugleich wider die Sitte. Diese Erscheinung ist eine naturgemäße Nachwirkung jener ursprünglichen Einheit, die in der doppelten Anlehnung des aristotelischen Ethos und des Gewohnheitsrechtes der Römer an den Begriff der Sitte ihre Spuren zurückgelassen hat.

*) Vgl. hierzu Jhering, Zweck im Recht, II, S. 52 ff.

Indem aber das Gebiet der Sitte ein weiteres bleibt als das des Rechtes und der Moral, geschieht es unvermeidlich, daß in ihr gelegentlich auch solche Normen sich ausbilden, die mit moralischen oder selbst rechtlichen Verpflichtungen in Widerstreit treten. Sitten dieser Art sind es, die wir mit dem Namen der Unsitte belegen, ein Ausdruck, bei dem wir uns an die durch die Ableitung des Wortes dem Bewußtsein gegenwärtig gebliebene Beziehung des Sittlichen zur Sitte zurückerinnern. Die Unsitte ist eine Sitte, die nicht sein sollte. Der Makel des Unsittlichen ist ihr an die Stirne geschrieben, während gleichwohl der Sitte an sich noch nicht der Charakter des Sittlichen anhaftet; denn sie umfaßt sittliche und sittlich indifferente, ja in jenem weiteren Sinne, in dem auch die Unsitte eine Sitte ist, selbst unsittliche Lebensnormen. Ist die Sitte ein Wertmesser des sittlichen Zustandes, so wird sie dazu ebensowohl durch ihre sittlichen wie durch ihre unsittlichen Bestandteile. Jene Abzweigung von Recht und Sittlichkeit aus der ursprünglichen Sitte ist aber offenbar selbst eine der wichtigsten Tatsachen der sittlichen Entwicklung, weil sie der Ausdruck einer Läuterung der Vorstellungen ist, die der Vervollkommenung der praktischen Sittlichkeit den Weg bahnt. Die mangelhafte Sittlichkeit des Naturmenschen besteht zumeist nicht darin, daß ihm das Sittliche überhaupt fehlt, sondern daß es mit unsittlichen Elementen untrennbar verwachsen ist.

Ist nun die Sitte an sich dem Sittlichen wie dem Unsittlichen und dem sittlich Indifferenten gleich zugänglich, so ist damit ausgesprochen, daß der Begriff der Sitte eine andere als eine formale Bestimmung nicht zuläßt. Durch diesen formalen Charakter scheidet er sich von dem Begriff der Sittlichkeit und des Rechtes, die sich beide durch bestimmte materielle Merkmale, deren Aufindung eine Aufgabe der Ethik ist, auszeichnen. Dagegen nähert dieser formale Charakter das Gebiet der Sitte zwei anderen Begriffen von ebenfalls bloß formaler Bedeutung, der Gewohnheit und dem Brauche.

e. Das Verhältnis der Sitte zur Gewohnheit und zum Brauche.

Während Sittlichkeit und Recht aus dem ursprünglichen Bereich der Sitte sich abzweigen, bilden Gewohnheit und Brauch umfassendere Gebiete, in die sich die Sitte einordnet. Der weiteste unter diesen Begriffen ist die Gewohnheit. Sie umfaßt jede Art willkürlichen Handelns, die wir uns aus irgend einem Grunde zu

eigen gemacht haben. Bei ihr abstrahieren wir daher noch ganz von dem in die beiden anderen Begriffe aufgenommenen Element der Gemeinsamkeit. Die Gewohnheit ist eine individuelle Regel des Handelns. Entspricht das Tun des Einzelnen dem gewohnheitsmäßigen Handeln der Gemeinschaft, der er angehört, so wird die Gewohnheit zum Brauche. Der Brauch ist die soziale Gewohnheit. Reden wir schlechthin von den Gewohnheiten eines Menschen, so meinen wir damit die seiner Person eigentümlichen Regeln des Lebens und Benehmens. Der Brauch dagegen ist Eigentum einer Gesamtheit, wie beschränkt oder wie umfassend diese auch sein möge. So gibt es Familien-, Stammes-, Gemeinde- und Volksbräuche; nur den individuellen Brauch kennt die Sprache nicht.

Innerhalb des Brauches liegt dann abermals als ein engeres Gebiet das der Sitte. Sie ist Gewohnheit, denn das Merkmal der regelmäßigen Wiederholung willkürlicher Handlungen ist auch ihr eigen; sie ist Brauch, denn sie gehört stets einer sozialen Gemeinschaft an. Aber es kommt hinzu was dem Brauche fehlt: das Merkmal der Norm. Die Befolgung der Sitte ist nicht wie die des Brauches dem einzelnen freigestellt, sondern sie steht unter jenem moralischen Zwang, dem er sich nicht ohne persönliche Nachteile entziehen kann. Wenn diese Grenzen von Sitte und Brauch in der Wirklichkeit oft ineinanderfließen, so hat dies seinen guten Grund darin, daß dem Moment der allgemeinen Geltung, durch das sich der Brauch über die Gewohnheit erhebt, an und für sich schon die Neigung innewohnt, einen Zwang auf die einzelnen auszuüben. Darum ist es oft nur der größere oder geringere Grad dieses Zwangs oder, was damit meistens Hand in Hand geht, die weitere oder engere Verbreitung, die uns bei der Trennung von Sitte und Brauch leitet. Die Sitte hat ihren Sitz im Volke, der Brauch in der Familie und Gemeinde. Denn in je weiterem Kreise sich ein gewohnheitsmäßiges Handeln betätigt, um so größer wird die Macht, mit der es den Einzelwillen lenkt. Während daher die individuelle Gewohnheit, solange sie nicht mit jenen umfassenderen Regeln in Konflikt gerät, ganz und gar der freien Wahl überlassen bleibt, übt schon der Brauch durch das Beispiel, das er gibt, einen tatsächlichen Zwang aus, der sich bei der Sitte zur zwingenden Norm steigert.

Nicht immer wohnt den Urbedeutungen der Wörter eine klare Beziehung inne zu demjenigen Sinn, den wir heute mit ihnen verbinden. Der Bedeutungswandel bringt es mit sich, daß sich nicht

nur die Begriffsgrenzen mannigfach verschieben, sondern daß sogar gelegentlich Wörter ihre Bedeutungen tauschen. So hat denn auch die lateinische Sprache ihr Wort für Gewohnheit, *consuetudo*, der nämlichen Wurzel entlehnt, der unser „Sitte“ entstammt, und in dem griechischen ἔθος fließen beide Begriffe noch vollständig zusammen*). Immerhin kann man, nachdem sich einmal die Begriffe geschieden haben, in den Grundbedeutungen, von denen unsere deutschen Wortbezeichnungen ausgehen, Anklänge an die einem jeden eigentümlichen Merkmale erblicken. Die Gewohnheit hängt mit der Wohnung und gleich dieser mit einer Wurzel zusammen, deren Bedeutung sich in unserem Wort „Wonne“ noch erhalten hat. Wie jeder seine eigene Wohnung nach seinem Gefallen einrichtet, so ist Gewohnheit die Art und Weise, an der er innerhalb seiner individuellen Lebenssphäre Gefallen findet**). Hierin liegt ein Hinweis sowohl auf den subjektiven wie auf den willkürlichen, keiner zwingenden Regel unterstellten Charakter der Gewohnheit. Der Brauch dagegen, zusammenhängend mit dem Zeitwort „brauchen“ (mittelhochd. brüchen), ist mit dem lateinischen *fructus* übereinstimmenden Ursprungs. Das Brauchbare ist das Nützliche. Dieses aber ist ein objektiverer Begriff als das Wohlgefällige. Das Nützliche will jeder, und je übereinstimmender und einfacher die Lebensbedürfnisse sind, um so gleichförmiger ist das Urteil über den Nutzen. Darum bildet die Sprache aus dem, der gemeinsam mit uns genießt, den Begriff des Genossen. In analogem Sinne läßt sich wohl der Brauch deuten als eine Übung, an der alle teilnehmen, weil sie jedem nützlich scheint. Zu den frühesten Bräuchen gehören nun vor allem jene Kultusgebräuche, durch die der Mensch seine Götter günstig zu stimmen oder zu versöhnen hofft. Und hier liegt dann auch bereits die Grenze des Übergangs zur Sitte. Was jedem nützlich

*) Die in ihrem Ursprung identischen Wörter sanskr. *svadha*, got. *sidus*, griech. ἔθος, lat. *suetus* entsprechen sämtlich dem allgemeineren Begriff der Gewohnheit, sodann dem der Sitte, insofern derselbe dem ersteren untergeordnet ist. Sie führen, wie man annimmt, auf den Pronominalstamm *sve* und auf die Wurzel *dhē* in der Bedeutung setzen, tun zurück. *Sve-dhē* würde demnach „das zu eigen Gemachte“ bezeichnen, eine Grundbedeutung, die ebenso auf den einzelnen wie auf eine Gesamtheit bezogen werden kann. Vgl. Brugmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogerm. Sprache, Bd. 2, S. 1045.

**) „Wohnung“ und „Wonne“, got. „*wunan*“ sich freuen, leitet man von der indogerm. Wurzel „*wen*“ her, welche die nämliche Grundbedeutung besitzt. Vgl. Kluge, Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache, 5. Aufl., S. 410 f.

scheint, das wird, sobald die Unterlassung allen nachteilig zu werden droht, zur Satzung. Es wird festgesetzt, daß jeder es tun muß. So bringt die Sprache die Sitte in unmittelbare Beziehung zu dem Gesetze.

Es ist ein naheliegender Gedanke, dieses logische Verhältnis der drei Begriffe Gewohnheit, Brauch und Sitte in eine zeitliche Aufeinanderfolge umzuwandeln. Die individuelle Gewohnheit findet zunächst, so nimmt man an, Nachahmer; dann bemächtigen sich ihrer irgend welche Nützlichkeitszwecke, die sie befriedigt: dadurch gewinnt sie einen verpflichtenden Charakter, der sich, je verbreiteter und dauernder sie wird, immer mehr befestigt*). So einleuchtend aber diese Rekonstruktion auf dem Standpunkte populärer Reflexionspsychologie erscheinen mag, so ist doch ihr gegenüber daran festzuhalten, daß hier nicht das logisch Mögliche, sondern das historisch Wirkliche entscheidet, wobei sich dann in der Regel dieses historisch Wirkliche zugleich als das psychologisch Wahrscheinliche herausstellt. Nun gibt es in der Tat keine Volkssitte von irgend erheblicher Bedeutung und Ausdehnung, keine also, die den Namen der Sitte wirklich verdient, bei der von der tatsächlichen Nachweisung einer Entwicklung aus beschränkten Gewohnheiten die Rede sein könnte. Immer stoßen wir nur auf ältere Formen der nämlichen Sitte, Formen, die unter Umständen in Zweck und Bedeutung, wie in der äußeren Erscheinung, beträchtlich abweichen können. Jene Ableitung aus der individuellen Gewohnheit bleibt so der eigentlichen Sitte gegenüber eine Fiktion, analog der Fiktion eines ersten Besitzergreifers oder eines ersten Gesetzgebers und Sprachschöpfers, mittels deren man die ursprüngliche Entstehung des Eigentums, der Staatsgemeinschaft und der Sprache hat erklären wollen. Alle diese Fiktionen entspringen aus dem an sich berechtigten Streben, für die großen geistigen Tatsachen der menschlichen Gesellschaft in dem individuellen Bewußtsein die letzten Er-

*) Vgl. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 242 ff. Dieser Entstehungsweise der Sitte, die er die sekundäre nennt, stellt allerdings Jhering S. 244 eine originäre gegenüber, wobei die Sitte „als solche zur Welt komme, das Moment des sozial Verpflichtenden von Anfang an in sich trage“. Aber er bemerkt zugleich, die letztere Form biete in wissenschaftlicher Beziehung kein Interesse, und er zieht sie daher nicht weiter in Betracht. Dennoch führen, wie schon oben gezeigt wurde, auch die sämtlichen Beispiele „sekundärer Sitte“, die Jhering erörtert, auf originäre Sitten zurück. Vgl. das S. 119 ff. über die Leichenschmäuse, das Zutrinken und die Trinkgelder Bemerkte.

klärungsgründe aufzufinden; sie machen nur von dieser *Maxime* einen unrechtmäßigen Gebrauch, indem sie die unleugbare Tatsache, daß das Individuum der Faktor der Gesamtentwicklung ist, in die Voraussetzung umwandeln, daß er der Motor derselben sei. So notwendig jedoch der einzelne zu allem, was er in der Gemeinschaft mit seinesgleichen zur Entwicklung bringt, die Anlagen in sich tragen muß, so gewiß ist es, daß die bedeutsamsten Schöpfungen der Gesamtheit, Sprache, Mythos, Sitte, Recht, zwar von dem einzelnen beeinflusst, nie aber von ihm geschaffen werden können. Bei der Sitte findet dies seinen besonderen Ausdruck darin, daß überall, wo wir imstande sind, eine solche auf ihre ursprünglicheren Formen zurückzuverfolgen, entweder zwingende soziale Bedürfnisse oder religiöse Kulthandlungen, beide oft innig verbunden, als die erreichbaren Anfänge dieser Entwicklung sich darstellen.

Man kann nun freilich einwenden, über diese erreichbaren Grenzen müsse unser Versuch einer Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der Sitte schon deshalb hinausgehen, weil wir hier bei einem Punkte stehen bleiben, der sich unmöglich als der wirkliche Anfang betrachten lasse. Mag eine Volkssitte ein noch so hohes Alter haben, irgend einmal muß sie entstanden, ihrer Geltung muß ihre Ausbreitung in der Volksgemeinschaft vorausgegangen sein. Wie sollte sich aber diese anders denken lassen, denn als eine Übertragung von Person zu Person, bei der die Nachahmung die nämliche Rolle im großen spielte, die ihr heute noch so manchmal im kleinen zukommt? Doch mag alles dies zugegeben werden, der individuelle Einfluß wird darum hier nicht anders zu denken sein, als etwa bei der Entstehung der Sprache. Die ursprüngliche Wortschöpfung kann, weil alle Sprache Mitteilung von Gedanken ist, nicht von einem einzelnen Erfinder, sondern nur von einer Gesamtheit geistig gleich beanlagter und unter den nämlichen äußeren Bedingungen stehender Wesen ausgegangen sein. Ebenso verhält es sich mit der Sitte, die ja gleichfalls ein aus gemeinsamen Vorstellungen entspringendes gemeinsames Handeln ist. Der eine mag dies, der andere jenes zu ihr beitragen, als Ganzes ist sie eine gemeinsame Schöpfung, die sich schon deshalb nicht in individuelle Elemente zerlegen läßt, weil die vollkommen gleichzeitige Wirksamkeit jener individuellen Faktoren es dem einzelnen unmöglich macht, zu scheiden, was aus ihm selber kommt von dem, was er anderen verdankt. Gewiß hat der Einfluß hervorragender Geister auch in der Geschichte der Sitte nicht gefehlt.

Aber soweit wir ihn überhaupt nachweisen können, verschwindet er um so mehr in einer Summe unabsehbarer Teilkräfte, in je entferntere Vergangenheit wir diese Geschichte zurückverfolgen. Wer möchte leugnen, daß ein Konfuzius und Buddha nicht bloß auf Religion und Sittlichkeit, sondern auch auf das äußere Gewand der letzteren, die Sitte, weit über die Grenzen ihrer Zeit hinaus eingewirkt haben? Doch das Auftreten solcher Menschen von ferntragender Wirkung ist überall an das Vorhandensein einer entwickelteren Kultur geknüpft, und das Verhalten der auf primitiveren Stufen verbliebenen Völker spricht nicht dafür, daß sich hier auch nur innerhalb eines engeren Kreises individuelle Einflüsse von gleicher Bedeutung geltend machen. Wie bei dem Wilden die Hordenphysiognomie die Entwicklung der individuellen Charakterzüge hemmt, so ist auch der Einfluß des Einzelwillens auf die Gesamtheit ein beschränkterer. Denn die Grundbedingung des persönlichen Einflusses ist stets ein gewisser Grad sozialer Freiheit, welcher der Entfaltung individueller Anschauungen freien Raum läßt. Die Freiheit ist daher eine Errungenschaft der Kultur, und die historische Wirklichkeit bietet ein Bild, das auch hier zu jenen logischen Fiktionen der Theorie im diametralen Gegensatze steht. Nur langsam gewinnt im Laufe der Zeiten, gegenüber der anfangs allein herrschenden Sitte, das Gebiet der individuellen Gewohnheiten einen freieren Spielraum, und entsprechend erweitert sich der Einfluß des einzelnen auf die Sitte. Aber immer noch bleibt dieser ein stärkeres Beharrungsvermögen als dem Rechte und der Sittlichkeit. Die Religionsstifter und moralischen Gesetzgeber der Menschheit haben darum nicht neue Sitten gegründet, sondern teils direkt, teils indirekt, durch ihren Einfluß auf die sittlichen Anschauungen, auf vorhandene Sitten eingewirkt.

Vermögen wir demnach nirgends das Entstehen einer Sitte aus individuellen Gewohnheiten nachzuweisen, so ist dagegen das Vorkommen des umgekehrten Ganges der Entwicklung eine nicht abzuleugnende Tatsache. Unsere ganze heutige Kultur ist erfüllt von Bräuchen, die unverständlich gewordene oder ihrer ursprünglichen Bedeutung entfremdete und anderen Zwecken dienstbar gemachte ehemalige Sitten sind. In täglichen Lebensgewohnheiten, in den Spielen der Jugend, im Volksaberglauben dauern solche Sitten der Vorzeit fort, und ehe sie ganz verschwinden, ziehen sie sich auf engere und immer engere Kreise zurück, so daß sie mindestens der Grenze nahe kommen, wo der Brauch zur bloßen Gewohnheit wird.

So ist die regelmäßige und jedenfalls die häufigste Entstehung des Brauchs die aus der absterbenden Sitte.

Daneben bleibt nun freilich die umgekehrte Entstehung, die aufsteigende aus der Gewohnheit, immerhin möglich. Doch pflegt sie von der normalen Ursprungsweise schon dadurch abzuweichen, daß sie so sich bildenden Lebensformen in der Regel von schnell vorübergehender Art sind. Der Sprachgebrauch unterscheidet sie daher als Moden von den durch ein größeres Beharrungsvermögen sich auszeichnenden Sitten und Gebräuchen. Daß man begegnende Bekannte grüßt, indem man den Hut abnimmt, ist eine Sitte; daß die Knaben zu ihrer ersten Kommunion im Hut zur Kirche gehen, ist ein da und dort vorkommender Brauch; ob aber der Hut, den man trägt, ein Zylinder oder ein breitkrämpiger Filz ist, das ist Sache der Mode. Auch die Mode lehnt an Sitten und Gebräuche sich an: so ist es eine Sitte, daß wir überhaupt unser Haupt bedecken. Aber in dem besonderen Gebiet, das sie sich aus dem weiten Bereich der Sitte auserkoren hat, läßt die Mode der individuellen Willkür den weitesten Spielraum. Eine vornehme Dame oder ein Schneider kann eine Mode erfinden; an Brauch und Sitte prallt der Versuch des einzelnen, sie umzugestalten, machtlos ab. Darum haftet die Mode fast ganz an den äußerlichsten, leicht abzuändernden Lebensformen: an der Kleidung, an der Art, den Tisch zu decken, oder gewisse Speisen mit der Gabel zu behandeln und dergleichen. Auch dies kennzeichnet übrigens die Entstehung der Mode aus der Gewohnheit des einzelnen, daß es sich hier nicht, wie bei den sonstigen Metamorphosen von Sitten und Bräuchen, um einen Vorgang handelt, der sich langsam und ohne sichtlich nachweisbare Willenseinflüsse vollzieht, sondern um absichtliche Schöpfungen, die plötzlich ins Leben treten. Darum sind Sitte und Brauch im höchsten Grade konservativ, während die Mode, diese Halbschwester des Brauchs, gerade wegen ihrer Veränderlichkeit sprichwörtlich geworden ist.

Auch die Gewohnheit kann in einer doppelten Form auftreten. In ihrer regelmäßigen Erscheinungsweise ist sie diejenige individuelle Art der Lebensführung, die innerhalb der durch Sitte und Brauch gezogenen Grenzen übrig bleibt. Daneben kann sie aber, wenn auch nur ausnahmsweise, als letzter, auf wenige Individuen beschränkter Rest eines ehemaligen Brauches vorkommen. Für die Sitte kennen wir nur eine Entwicklung: die aus vorangegangenen Sitten von verwandtem Inhalt. Brauch, Mode, Gewohn-

heit bilden dagegen ein buntes Gemenge neuer Formen und überlebter Reste der Vergangenheit. Umwandlung und Neubildung gehen hier oft ohne deutliche Grenzen ineinander über; eine völlig neugeschaffene Sitte aber gibt es nicht. So ist unter allen diesen Lebensformen die Sitte die beharrlichste. Und doch ist auch sie eine ewig wandelbare; denn fortwährend passen in ihr die vorhandenen Formen neuen Lebenszwecken sich an, ein Vorgang, der langsam und stetig die Formen selber verändert.

Mit der Beharrlichkeit der Sitte steht die Unveränderlichkeit der Lebensgebiete, auf die sie sich bezieht, im engsten Zusammenhang. Es sind die konstanten Lebensbedürfnisse und Lebensgewohnheiten, die ihren Normen unterstellt sind. Die Nahrung, die Wohnung, das Zusammenleben, der Verkehr der Menschen in Familie und Gesellschaft — sie sind die allen Zeiten und Völkern schließlich gemeinsamen Objekte der Sitte. Diese Objekte selbst wechseln nach den Lebensbedingungen wie nach den Lebensanschauungen, und indem die letzteren in den Formen der Sitte sich spiegeln, wird diese ebenso zu einem Bild des ethischen Bewußtseins eines Volkes, wie in den Gewohnheiten eines Menschen sein individueller Charakter zum Ausdruck kommt. Gewohnheiten können fortwährend neu sich bilden, weil ihre Träger, die Individuen, immer neu entstehen. Die Sitte als Volksgewohnheit ist dauernd wie das Volk selber. Sie ändert sich so allmählich, daß dieser Wandel niemals beobachtet werden kann während er sich vollzieht, sondern immer erst von jenem zurückschauenden Standpunkt der Geschichte aus, der weit voneinander abliegende Momente der Entwicklung zu vergleichen vermag. Dazu kommt, daß die äußeren Formen des Handelns stets ein noch größeres Beharrungsvermögen besitzen als die inneren Anschauungen, aus denen sie ursprünglich hervorgeflossen sind. Darum uns hier so oft, neben der Anpassung an neue Lebenszwecke, die Erhaltung überlebter und völlig zwecklos gewordener Handlungen begegnet, aus denen dann freilich um so vernehmlicher die Stimme der Vergangenheit redet.

f. Die Systematik der Sitte.

Von jenen dauernden Lebenszwecken, denen in ihren verschiedenen Entwicklungsperioden unter wechselnden Bedingungen die Sitte dient, wird nun auch der Versuch einer Systematik der Sitte auszugehen haben. Zunächst können wir daher in diesem Sinne individuelle und soziale Lebensformen voneinander scheiden.

Die ersteren begreifen solche Sitten unter sich, in denen lediglich individuelle Lebenszwecke zur Erfüllung gelangen. Mag der Mensch in der Befriedigung seines Nahrungsbedürfnisses, in dem Schutz, den er durch Kleidung und Wohnung gegen das Klima, gegen die Unbill des Wetters und gegen gefährdende Feinde zu gewinnen sucht, mag er in der Ausübung und in dem Genuß seiner Arbeit noch so sehr auf seinesgleichen, auf die Hilfe, die ihm das Zusammenleben mit andern gewährt, angewiesen sein: es bleibt doch der Trieb der Selbsterhaltung der letzte und konstanteste, wenn auch nicht der einzige Motor der hierher gehörigen Sitten. An der Grenze zwischen individuellen und sozialen Lebensformen liegen die Verkehrsformen, die hinsichtlich der Gegenstände, auf die sie sich beziehen, bereits alle Merkmale mit den eigentlich sozialen Sitten teilen, bei denen aber doch der dominierende Zweck ein individueller bleibt. Als soziale Lebensformen bezeichnen wir sodann ausschließlich diejenigen, bei denen Zwecke der Gattung oder mindestens solche Bedürfnisse in Frage stehen, für welche die Verbindung einer Mehrheit von Individuen nicht nur Mittel zur Erreichung individueller Zwecke ist, sondern selbst an dem Zwecke teilnimmt. Hierher gehören die Familie, der Staat und die Gliederung der Gesellschaft in bestimmte, durch mehr oder weniger bleibende Interessen verbundene Klassen und Vereine. Die sozialen Lebensformen bilden auf diese Weise zugleich den Übergang vom Gebiet der Sitte zu dem des Rechtes, das nicht bloß in seiner Entstehung mit der Sitte zusammenfällt, sondern fortwährend an die in dieser vorbereiteten Gesellschaftsformen gebunden bleibt. Ein letztes und umfassendstes Gebiet endlich bilden die humanen Lebensformen, unter welchem Ausdruck wir solche Sitten verstehen wollen, die sich auf jenes allgemeinste Verhalten des Menschen zu seinen Nebenmenschen beziehen, das, von den besonderen sozialen Verbindungen unabhängig, aus der allgemeinen Übereinstimmung der physischen und geistigen Eigenschaften hervorgeht.

Demnach ergeben sich vier Gebiete der Sitte, die folgendermaßen gegeneinander abgegrenzt werden können:

1. Bei den individuellen Lebensformen ist der einzelne gleichzeitig Subjekt und Objekt der Verpflichtungen, welche die Sitte auferlegt. Nahrung und Wohnung sucht der Mensch, um sich selbst zu erhalten, auch wenn er diese Lebensbedürfnisse in Gemeinschaft mit andern befriedigt; durch Kleidung und Schmuck will er

sich selbst schützen und zieren, mag auch noch so sehr die Rücksicht auf seine Nebenmenschen hierbei mitbestimmend sein.

2. Bei den Verkehrsformen ist der einzelne das verpflichtete Subjekt, die Gesellschaft als Ganzes oder in einzelnen ihrer Glieder das Objekt der Verpflichtung. Im Arbeitsverkehr vollbringt der einzelne eine Leistung für andere, und der Lohn, den er empfängt, ist hinwiederum eine Pflicht, die jene gegen ihn erfüllen. Der Gruß, mit dem wir einem Bekannten begegnen, ist eine individuelle Handlung, aber wir vollbringen sie nicht für uns, sondern für den, dem wir damit unsere Achtung bezeigen wollen.

3. Bei den Gesellschaftsformen ist ein bestimmter sozialer Verband von Individuen das verpflichtete Subjekt; das Objekt der Pflicht ist ebenfalls die Gesellschaft, und zwar entweder die nämliche Gemeinschaft, welche die Pflicht zu leisten hat, oder ein weiterer Kreis, dem jene als untergeordnetes Glied angehört. Der einzelne aber ist hierbei immer nur indirekt Subjekt und Objekt der durch die Sitte vorgeschriebenen Normen, insofern nämlich, als er selbst ein Glied des sozialen Verbandes ist, auf den sich die Sitte bezieht. So bleiben die letzten Einheiten, die aktiv wie passiv an der Sitte beteiligt sind, freilich immer die einzelnen. Aber da die Leistungen und Wirkungen der Sitte stets über den eng begrenzten Kreis der individuellen Interessen hinausreichen, so kann doch in dieser Rückwirkung höchstens ein Teilzweck, niemals der volle Zweck der Sitte gesehen werden.

4. Bei den humanen Lebensformen sind Individuen oder Verbände die Subjekte der Verpflichtung; Objekt derselben ist die Menschheit, als deren Repräsentant jeder einzelne Mensch, ebenso aber auch jede soziale Gemeinschaft gelten kann. Handlungen der Wohltätigkeit z. B. üben wir als einzelne, in der Gemeinde, im Staate oder in eigens zu diesem Zweck gestifteten humanen Vereinen; und wir können sie gegen Individuen, Familien, Gemeinden usw. ausüben, gleichgültig, ob diese mit uns zur nämlichen Staats- und Volksgemeinschaft gehören oder nicht.

Jene selbstverständliche Tatsache, daß bei allen Formen der Sitte die Individuen deren letzte Träger bleiben, bringt es mit sich, daß keine der oben unterschiedenen Klassen von Lebensformen gegen die andern scharf abgegrenzt ist. Schon der Naturmensch baut seine Hütte nicht bloß um sich selbst, sondern um die Seinen zu schützen. Die Mahlzeit wird ihm nicht selten zu einer gemeinsamen Feier, die dem Kultus der Götter oder der festlichen Be-

gehung gemeinsamer Lebensereignisse dient. Der Schmuck der Kleidung erhält seinen Hauptwert durch das Ansehen, das er in den Augen anderer seinem Träger verleiht. Andererseits gewinnt das Leben in Familie und Staat seine sichersten Stützen durch die Befriedigung, die es den Trieben und Bedürfnissen des einzelnen bietet. Daß überhaupt der Zweck der Gesellschaftsformen nicht in diesen Rückwirkungen auf den einzelnen sich erschöpft, ist eine Wahrheit, die dem Völkerbewußtsein in der Form klarer Erkenntnis kaum zugänglich ist, die sich aber um so entschiedener in der Form des Gefühls entwickelt. Denn dies kann nicht zweifelhaft sein, daß die Leistungen, deren schon in frühen Kulturzuständen der einzelne für die Seinen und für die Gesamtheit, der er angehört, fähig ist, den Gesichtskreis individueller Interessen weit überschreiten, um so mehr, als von jener Voraussicht, die aus der Leistung für andere die beste Förderung des eigenen Daseins schließlich hervorgehen sieht, erst auf einer Stufe der Reflexion die Rede sein kann, von der das primitive Bewußtsein jedenfalls nichts weiß. So bewährt es sich gerade in diesen Wechselbeziehungen individueller und sozialer Lebensformen, daß das Sittliche weit früher sich in der Form der sittlichen Tatsachen entwickelt, als es in die Sphäre sittlicher Anschauungen erhoben wird. Die sittlichen Tatsachen aber sind, wie die folgende Betrachtung lehren wird, überall dem Gesetz unterstellt, daß jene Lebensformen, in denen sich rein individuelle Zwecke betätigen, immer schon die Keime der sozialen Sitte in sich tragen, indem sie von frühe an in solchen Gestaltungen zur Erscheinung gelangen, die an und für sich einen sozialen Charakter besitzen. Indem so der individuelle Zweck in gemeinsamer Leistung erreicht wird, verbinden sich mit ihm ohne weiteres, und ohne daß es den Mitgliedern der Gemeinschaft selbst zum Bewußtsein gelangt, Zwecke, deren Objekt nicht mehr der einzelne, sondern die Gemeinschaft ist. Die Kreise aber, die dergestalt die einmal über das Individuum hinausgreifende Sitte zieht, werden weiter und weiter. Von Familie und Stammesgenossenschaft greifen sie zunächst auf ein größeres Volksganze, dann auf den Verkehr der Völker über, um schließlich erst da ein Ende zu finden, wo der Kreis der Beziehungen überhaupt die Grenze erreicht, bis zu der sich menschliche Sitte erstrecken kann: nämlich bei jenem idealen Verband der Menschheit als solcher, den, obgleich er immer ein idealer bleibt, dennoch die humane Sitte fortwährend in einen realen überzuführen strebt.

2. Die individuellen Lebensformen.

a. Die Nahrung.

Der Trieb nach Nahrung und das Bedürfnis nach einem schützenden Obdach sind Merkmale, deren erstes der Mensch mit allen, und deren zweites er wenigstens mit vielen Tieren gemein hat. Dennoch sind die Lebensformen, in denen sich diese Triebe betätigen, besonders charakteristische Eigenschaften der menschlichen Gattung. Indem die ursprünglichen Zwecke der Lebensgewohnheiten augenscheinlich bei Tier und Mensch von völlig übereinstimmendem Inhalte sind, tritt die für die Abzweigung der Sitte vom Trieb so bezeichnende Vervielfältigung der Zwecke und Motive in diesem Falle um so anschaulicher uns entgegen. Es gibt kein Tier, bei dem die Aufsuchung der Nahrung und die Herstellung schützender Vorrichtungen für die Erwachsenen oder für die heranwachsende Brut über die Grenze des durch das Nahrungs- und Schutzbedürfnis Gebotenen hinausginge. Und anderseits gibt es keinen noch so zurückgebliebenen Menschenstamm, bei dem sich nicht mit den zur Erreichung jener Ziele dienenden Lebensformen andere Zwecke, zum Teil von weit abweichendem Inhalte, verbunden hätten. Mögen auch, da selbst die höchste Kultur die Übereinstimmung in den letzten Lebensbedingungen nicht beseitigen kann, das Nahrungs- und Schutzbedürfnis bei der gewöhnlichen Betätigung der Triebe immer die entscheidenden Motive bleiben, so entwickeln sich doch nicht minder zahlreiche Lebensgewohnheiten, bei denen die sekundär entstandenen Zwecke die Herrschaft an sich reißen. Auf diese Weise werden gerade die an das Nahrungs- und Schutzbedürfnis sich anlehnenden Formen der Sitte zu den wertvollsten Zeugnissen für die Entwicklung ihrer vollkommeneren Gestaltungen. Denn sie bilden fast den einzigen Fall, wo wir imstande sind, die ursprünglichen mit den später hinzugetretenen Beweggründen zu vergleichen. Dabei ist freilich zu bemerken, daß uns selbst hier fast niemals mehr die Gelegenheit geboten ist, die ausschließliche Herrschaft der primitiven Motive wirklich zu beobachten. Nur in seltenen Fällen nämlich, wenn zu dem primitiven Zustande der Kultur die Gunst äußerer Naturbedingungen hinzutritt, nimmt auch der Mensch, wie das Tier, Nahrung zu sich, wo und wie er sie findet, ohne sich an bestimmte Zeiten zu binden. Dennoch hat selbst da, wo ein tropisches Klima eine zureichende Fülle vegetabilischer Nahrung bietet,

die keiner besonderen Zubereitung bedarf, wie auf den Südseeinseln, der Einfluß gemeinsamen Lebens offenbar vielfach schon dieser regellosen Willkür gesteuert; und wo vollends die spärlicher werdenden natürlichen Nahrungsquellen zu gemeinsamer Nahrungsbeschaffung durch Beackerung und Bepflanzung des Bodens, durch Jagd und Fischfang zwingen, da' wird von selbst mit der Beschaffung auch die Aufnahme der Nahrung bestimmten Normen unterworfen, wie solche überall an die gemeinsame Arbeit geknüpft sind. So ist es allem Anscheine nach der mächtigste Regulator der Triebe, die Not, die auch den Nahrungstrieb zuerst der Sitte dienstbar gemacht hat. Das Gebiß des Menschen macht für ihn nur leicht zu zerkleinernde Nahrung, wie etwa die Banane, der Brotfruchtbaum und einige andere Pflanzen der Tropen sowie das Mark tierischer Knochen sie bieten, im rohen Zustand genießbar. Durch seine Verbreitung über die Erde wurde er aber genötigt, das Fleisch der Tiere und zahlreiche Erzeugnisse des Pflanzenwachstums, die erst im zermahlenen oder sonstwie künstlich zerkleinerten, im gekochten oder gebratenen Zustand für ihn genießbar werden, als Nahrung zu wählen. Hier hat ihn dann vor allem auch die Schwierigkeit, sich das wichtigste unter diesen Hilfsmitteln der Nahrungsbereitung, das Feuer, zu verschaffen, auf gemeinsame Arbeit angewiesen. Setzt doch die älteste Weise der Feuerbereitung, durch Reiben zweier Hölzer aneinander oder durch Drehung eines in eine Scheibe gesteckten Stabes, eine physische Kraftanstrengung voraus, bei der teils mehrere sich ablösen, teils mehrere zusammenwirken müssen, wie dies noch heute in den als Spiel oder Aberglaube vorkommenden Volksbräuchen geschieht, in denen sich die Entzündung des Notfeuers erhalten hat*). Die Mühseligkeit dieser ursprünglichen Weise der Feuererzeugung machte zugleich die Aufbewahrung und Behütung des Feuers zu einer der frühesten und wichtigsten Schutzmaßregeln, die nun ihrerseits wieder Gemeinsamkeit und selbst eine gewisse Teilung der Arbeit forderte. Indem sich so des wohlthätigen und doch auch wieder verderblichen und zerstörenden Elementes frühe schon das mythologische Denken bemächtigte, sah man in der Erzeugung und Bewahrung des Feuers nicht bloß äußere Hilfsmittel, die der Not des Lebens dienten, sondern religiöse Pflichten, durch die der Mensch mit der Verkörperung göttlicher Mächte in Berührung trete. So vereinigte das Feuer die Eigen-

*) Vgl. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, Bd. 2, S. 145 ff.

schaften einer Gottheit und eines notwendigen Lebensbedürfnisses. Die Entzündung desselben war gleichzeitig unentbehrliche Arbeit und religiöse Zeremonie, und der Feuerherd, der der Bereitung der Nahrung diente, wurde zur Stätte, wo man den Göttern opferte und zu ihnen betete.

Der Zwang gemeinsamer Zubereitung führte endlich von selbst zum gemeinsamen Genuß der Nahrung, und eine unausbleibliche Folge des letzteren war die Einführung fester Mahlzeiten zu bestimmten Tageszeiten. Das festliche Mahl bezeichneten die Römer als das *convivium*, das „Zusammenleben“. Unsere deutsche Mahlzeit betont, im Gegensatze zu der hier vorausgesetzten räumlichen Gemeinschaft, die zeitliche Regelmäßigkeit. Da das Wort Mahl von dem altd. Mal, Zeitpunkt, her stammt, das in dieser Bedeutung noch in den Temporaladverbien einmal, zweimal usw. fortbesteht, so enthält die Mahlzeit eigentlich eine Verdoppelung des Zeitbegriffs. Ein Geschlecht, das bei dem Wort Mahl nur noch an das Essen dachte, fühlte das Bedürfnis abermals, das schon die ursprüngliche Wortbildung beherrscht hatte, und so wurde dem Mahl der Hinweis auf die Zeit wiederum beigefügt. Gewiß ein sprechendes Zeugnis dafür, daß dieses Merkmal als ein vorzugsweise bedeutsames empfunden wurde. Das gemeinsame Mahl ist so der subjektive Ausgangspunkt regelmäßiger Zeiteinteilung geworden, ähnlich wie sich die regelmäßige Bewegung der Himmelskörper als deren objektives Hilfsmittel darbot. Vollzieht sich auch der Wechsel der menschlichen Lebensverrichtungen nicht ganz so regelmäßig wie der Umlauf der Sterne, so ist er doch regelmäßig genug, daß, wenn sich mehrere gleichzeitig gesättigt haben, sie auch annähernd wieder zu gleicher Zeit hungrig werden. Die Wiederkehr der für die Zubereitung der Nahrung erforderlichen Beschäftigungen gewöhnte so an jenen regelmäßigen Wechsel von Ruhe und Arbeit, der eine der Grundbedingungen sozialer Kultur ist.

Nicht geringer als diese äußeren sind aber die inneren Wirkungen, welche die Gewöhnung an den gemeinsamen Genuß der Nahrung mit sich führt. Zwar jene Rücksicht auf andere, die wir aus der Vereinigung um einen Herd und um eine Schüssel vielleicht herleiten möchten, sie ist in einem barbarischen Zustande sicherlich weniger zwingend, als es nach unserer jetzigen Erfahrung scheinen könnte. Hier, wie in so vielen andern Dingen, ist die Scheu vor den Göttern der Rücksicht auf den Nebenmenschen voraus-

gegangen. Der Herd, als die Stätte der häuslichen Götterverehrung, gab auch dem häuslichen Mahl eine religiöse Weihe. Die Götter zur Teilnahme an dem Genusse einzuladen, die ersten Stücke ihnen darzubieten, um ihrer Huld versichert zu sein, dies ist angesichts jener Vorstellungen, die an die bald wohlthätige, bald furchtbare Macht des Herdfeuers geknüpft werden, ein so nahe liegendes Motiv, daß wir uns nicht wundern können, wenn wir ihm allerorten und vielfach unter Bedingungen begegnen, die eine unabhängige Entstehung wahrscheinlich machen. Liegt in dieser Verbindung religiöser Kultelemente mit der alltäglichen Mahlzeit der mutmaßliche Ursprung aller jener Opferhandlungen, die sich in der Darbringung der vom Menschen selbst genossenen Nahrung betätigen, so wird aber auch begreiflich, daß sich bald das Bedürfnis nach einer Sonderung der Zwecke herausstellen mußte. blieb bei dem gewöhnlichen Mahl der eigene Genuß die Hauptsache, neben dem übrigens ein Gedenken an die Götter, etwa wie bei den Griechen in der Form einer zu Anfang dargebrachten Libation, nicht zu fehlen brauchte, so wurden nun jenen unsichtbaren Mächten besondere Mahle bereitet, bei denen umgekehrt der Mensch sich als Gast betrachtete.

So haben sich schon in den Anfängen der Kultur aus dem gemeinsamen Genuß der Nahrung zwei Gestaltungen des Mahles entwickelt: das Alltagsmahl, das in der Notdurft des Lebens seine Quelle hat, und das Opfermahl, das dem Kultus der Götter dient. Beide hängen dadurch bleibend zusammen, daß, was im einen Falle als der Hauptzweck erscheint, im anderen als Nebenzweck wirksam ist. Mitten in unser heutiges Leben reicht noch diese uralte Interferenz der Zwecke. Von dem das Alltagsmahl begleitenden Opfer ist das Tischgebet als letztes Rudiment übriggeblieben. Das Opfermahl aber hat namentlich infolge der Verweltlichung seiner Zwecke die verschiedensten Gestaltungen angenommen. Bald dient es als Festmahl der freudigen Erinnerung an wichtige Familienereignisse oder an Begebenheiten des öffentlichen Lebens, bald ist es in der der modernen Kultur spezifisch eigentümlichen Gestalt des Zweckessens dazu bestimmt, der Verfolgung kommunaler, politischer oder Standesinteressen eine materielle Unterlage zu bieten. Sobald diese Interessen ein einmütiges Zusammenwirken verlangen, sucht man sich — darauf weist das Attribut des Zweckes in diesem Fall hin — zu dem gemeinsamen Zweck durch gemeinsame Festfreude anzueifern. Am meisten ver-

blaßt ist endlich die ursprüngliche Bedeutung des Festmahls in jenen Ausschmückungen, die das alltägliche Mahl erfährt, um der Pflege geselliger Freundschaft zu dienen, in dem Gastmahl. Auch diese Form fällt übrigens im weiteren Sinne unter den Begriff des Zweckessens, da das Wesen des letzteren hier in der Umkehrung von Zweck und Motiv besteht. Beim gewöhnlichen Mahle kommen wir zusammen, um zu essen; beim Zweckessen essen wir, um zusammenzukommen.

Unverkennbar ist bei diesen mannigfachen Transformationen, welche die unentbehrlichste aller Lebensverrichtungen erfuhr, allmählich ein weiteres psychologisches Motiv wirksam geworden, das die ursprüngliche Quelle dieser Vergeistigungen des sinnlichen Zwecks, den an die Zubereitung der Nahrung gebundenen Kultus, schließlich ganz in den Hintergrund drängte. Dieses Motiv besteht in dem Trieb nach sinnlicher Lust, welcher den aus den verschiedensten Lebensanlässen entstandenen geistigen Lustgefühlen sich beigesellt und sie verstärkt, indem er gleichzeitig dem Bedürfnisse, solche Gefühle in geselliger Gemeinschaft zu betätigen, entgegenkommt. Doch damit dieser Faktor überhaupt wirksam werde, mußte die Sitte der gemeinsamen Mahlzeit nicht nur entstanden, sondern es mußten bei ihr neben der Befriedigung des Nahrungstriebes bereits andere Beweggründe lebendig geworden sein. Darum sind dem Tiere, so intensiv bei ihm das Lustgefühl des Genusses sein mag, solche Motive völlig fremd geblieben.

Die ethische Bedeutung dieser Entwicklungen, durch die das primitivste tierische Lebensbedürfnis zu einem der mächtigsten Hilfsmittel der humanen Kultur wurde, kann kaum hoch genug angeschlagen werden. Schon der äußerliche Gesichtspunkt, daß die Befriedigung der individuellen Bedürfnisse durch die Form, in der sie stattfindet, zugleich dem einzelnen gesellige Pflichten auferlegt, die den egoistischen Trieb in bestimmte Schranken verweisen, ist hier von großer Wichtigkeit. Dazu kommt als ein inneres Moment der durch die Einteilung der Zeit vermittelte regelmäßige Wechsel von Arbeit und Genuß, ein Einfluß, der die Arbeit ebenso wie den Genuß veredelt, während er gleichzeitig den Charakter erzieht. Denn unter allen Hilfsmitteln, welche die Stetigkeit der Lebensführung fördern, indem sie den Widerstand gegen veränderliche Neigungen stärken, ist die Gewöhnung an regelmäßigen Wechsel das wirksamste. So wird die Gewohnheit die Erzieherin zur Pflicht. Die Sitte, indem sie hier, wie überall, das regelmäßige Tun in ihren

Schutz nimmt, verstärkt das Pflichtgefühl; und indem sie die Abweichung von der eingehaltenen Regel brandmarkt, fügt sie zu dem Antrieb, den das natürliche Bedürfnis ausübt, den moralischen Zwang. Die nämliche Sitte aber, die jenen Zwang geboren, ist zugleich die Quelle der höchsten und edelsten Formen menschlichen Genusses. Wie aus dem Alltagsmahl die Regelmäßigkeit der Arbeit entsprungen ist, so hat sich das Festmahl zur Festfeier erweitert. Bei ihr wird der Zwang der sozialen Sitte reichlich aufgewogen durch die Verstärkung, die das individuelle Lustgefühl erfährt, indem es in gemeinsam erlebte Freude sich umwandelt. Diese Verstärkung macht zugleich dem einzelnen fühlbar, wie hoch für ihn der Wert der Gesellschaft zu schätzen sei. Sie läßt vielleicht zum erstenmal über die Erreichung anderer als egoistischer Zwecke Freude empfinden und zeigt, daß diese Freude eine dauerndere ist als die Lust an der Befriedigung selbstischer Triebe.

Angesichts dieser heilsamen Wirkungen jener primitiven Kultur-elemente erscheinen selbst die Nachteile, die auch hier der Mißbrauch der Sitte mit sich führt, in einem milderen Lichte. Solche Unsitten sind zumeist Überlebnisse der Sitte, die, weil sie in eine Zeit herabreichen, die das Bewußtsein ihrer ursprünglichen Bedeutung verloren hat, fremdartigen und zuweilen selbst sittlich verwerflichen Zwecken dienstbar wurden. Gerade bei den Formen des Mahles ist ein sittlicher Rückgang dieser Art schon dadurch nahegelegt, daß hier neben allen den idealen Zwecken, welche die Sitte mit dem Genuß der Nahrung zu verbinden gewußt hat, der ursprüngliche sinnliche Zweck fort dauert. Sobald daher dieser in solchen Fällen, wo er nur Nebenzweck sein sollte, zum Hauptzweck gemacht wird, ist der erste Schritt auf der Bahn der Entsittlichung getan. Das Festmahl, das Opfermahl, der Leichenschmaus, sobald bei ihnen die festliche Feier, der religiöse Kultus, das Gedächtnis an den Verstorbenen zu bloßen Vorwänden geworden sind, hinter denen sich als wirkliches Motiv die Lust an den Freuden der Tafel verbirgt — sie sinken damit nicht bloß auf die Stufe der alltäglichen Mahlzeit, sondern sie gewinnen gerade durch den Kontrast des vorgeblichen und des wirklichen Zwecks ihr abstoßendes Gepräge. Indem hier ein idealer Zweck als Aushängeschild für die Befriedigung sinnlicher Triebe dient, wird die Handlung des einzelnen zur Lüge, oder, wo es so weit gekommen ist, daß niemand mehr an den ursprünglichen Zweck denkt, da liegt das Anstößige einer solchen Unsitte darin, daß eine ganze Gesellschaft von Motiven

beseelt wird, die als unangemessen der Gelegenheit erscheinen, bei der sie sich äußern. Als die unschuldigste unter diesen Verirrungen der Sitte gilt uns aus naheliegenden Gründen jene nicht seltene Form des Zweckessens, bei der das Essen, statt anderen Zwecken zu dienen, zum Selbstzweck geworden ist. Da es sich hier zumeist um Dinge handelt, die keiner allzu hohen Sphäre menschlicher Interessen angehören, da also der wirkliche und der vorgebliche Zweck manchmal von kaum erheblichem Wertunterschiede sind, so lassen wir meist ohne sonderliches Bedenken jene Interpretation des Wortes Zweckessen gelten, die es davon herleitet, daß bei ihm das Essen der Zweck sei. Im ganzen aber ist die Entwicklung der Sitte hier, wie in den meisten andern Fällen, eine auf- und eine absteigende. Das Gesetz des Fortschritts, das alle Umwandlungen der Sitte beherrscht, macht auch den Rückschritt unvermeidlich. Darum wird man nicht selten der ethischen Bedeutung der Unsitte nicht ganz gerecht, wenn man bei ihrer Beurteilung ihr geschichtliches Werden ganz außer acht läßt*).

b. Die Wohnung.

Nächst der Nahrung ist die Wohnung, das gegen die Unbill des Wetters, gegen verfolgende Tiere und menschliche Feinde schützende Obdach, das früheste Lebensbedürfnis des Menschen. In einem tropischen Klima, wo er der Kleidung entbehren kann, vermag er gleichwohl den Schutz des Hauses nicht völlig zu missen. Auch dieses Bedürfnis teilt er noch mit zahlreichen Tieren, die, mindestens für die Zeit der Jungenpflege, bald ein der Natur sich darbietendes Obdach aufsuchen, bald sich selbst an passendem Ort ein Nest oder eine Wohnung bauen. Auch der Mensch hat ursprünglich die Schutzmittel benützt, welche die Natur ihm bot. Die Zeitgenossen des Höhlenbären in Europa bedienten sich natürlicher Felshöhlen, die sie nach Bedürfnis erweitert und deren Zugang sie unkenntlich gemacht hatten. Obgleich diese primitive Form der Wohnstätte schwerlich einen anderen Zweck hatte als den des Schutzes, so beweisen doch rohe Zeichnungen auf Knochen und Renntierhorn, daß der Sinn für Schmuck schon in dieser frühen Zeit dem Menschen nicht ganz gefehlt hat, und die Spuren einer Feuerstätte im Innern der Höhle zeigen, daß ihm die künstliche Zubereitung der Nahrung Bedürfnis war. Auch ein gemeinsames Obdach und eine

*) Vgl. hierzu die Bemerkungen über Leichenschmäuse, S. 119 f.

gemeinsame Begräbnisstätte, mindestens für die Glieder einer Familie, ist diese primitive, von der Natur selbst dem Menschen angewiesene Wohnung gewesen, wie die neben den Knochen der geschlachteten Tiere vorgefundenen menschlichen Überreste verraten.

Hatte die Nahrungsbereitung erst an gemeinsame Tätigkeit und an die Bearbeitung des Holzes gewöhnt, so wurde es nun auch leichter, sich von den zufällig vorgefundenen Schutzorten unabhängig zu machen. In Nachahmung des Obdachs, das eine Gruppe von Waldbäumen mit ihren Laubkronen gewährt, baut noch jetzt der Indianer seine Hütte, indem er Zweige oder Stangen in die Erde steckt, die er oben zusammenbiegt, um sie mit Matten oder einer anderen schützenden Hülle zu bedecken*). Diese primitive Form der Wohnung konnte leicht einerseits in das bewegliche Zelt, anderseits in das stabile Wohnhaus übergehen, bei dem man nun Bedacht darauf nahm, durch Ausfüllen der offenen Zwischenräume mit Rohrgeflecht, mit Erde oder mit Steinen, sowie durch die Herstellung eines auf Querbalken ruhenden Dachbaus teils den Schutz gegen außen zu stärken, teils einen größeren Raum zu gewinnen, der sich zu bleibenderem Aufenthalt und zur Unterbringung mannigfacher Lebensbedürfnisse eignete. Auch das wandernde Haus, der Wagen, mag zum Teil aus dem Zelt des Nomaden hervorgegangen sein. Denn vielfach weist die Sprache auf diese einstigen Beziehungen hin, indem in ihr bald die Ausdrücke für Zelt und Haus, bald die für Haus und Wagen in ihrem Ursprung zusammenfallen.

Wie die Scheu vor der wohlthätigen und furchtbaren Macht des Feuers schon in unvordenklicher Zeit die Zubereitung und selbst den Genuß der Nahrung in die Sphäre des religiösen Kultus erhob, so ist, wenn auch aus andern Motiven, die Heiligung der Wohnung nicht minder alten Ursprungs. Sucht der Naturmensch unter dem Obdach des Hauses Schutz vor den Gefahren, mit denen ihn die freie Natur bedroht, so kann ihm doch das Haus diesen Schutz erst gewähren, wenn es selbst jenen göttlichen Mächten anvertraut ist, welche die Naturgewalten ebenso wie das menschliche Leben lenken. Darum ist vielfach die Aufrichtung des Hauses mit Kultushandlungen verbunden, und die wichtigsten Teile desselben, namentlich der Feuerherd und die Türe, durch die der Bewohner täglich aus und ein geht, die dem Gastfreund offen ist, aber vor dem Feinde verschlossen wird, sie stehen fortan unter der besonderen

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 90 ff. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 413 ff.

Obhut der Schutzgeister des Hauses *). So macht der Mensch seine eigene Wohnstätte gleichzeitig zu einem Sitz der Götter, und er verstärkt jene Bande der Gewöhnung, die ihn mit dem Übergang zu einem seßhaften Leben immer fester an den häuslichen Herd fesseln, durch die Macht religiöser Gefühle.

Noch ein anderer für die sittliche Entwicklung wichtiger Schritt ist an diese religiöse Heiligung des Hauses gebunden. Der Gedanke, daß das Haus unter göttlichem Schutze stehe, läßt die Gewalttat, die im Hause gegen dessen Bewohner begangen wird, als einen religiösen Frevel erscheinen, ebenso wie die Hausgötter den Fremdling, der die Schwelle des Hauses überschritten hat, gegen jede Vergewaltigung schützen, die ihm hier widerfahren könnte. So knüpfen sich an die unter religiösem Einfluß entstandene Idee des Hausfriedens die ersten Anschauungen von einem rechtlichen Schutz der Person und des Eigentums. Denn wie der Hausfriede alle umfaßt, die sich unter das schützende Obdach begeben haben, so gilt das Haus zugleich als ein geheiligter Besitz. Hier liegen die ersten, noch in mythologischer Hülle schlummernden Keime von Rechtsanschauungen, die, sobald sie sich nur erst von jenen religiösen Beziehungen zu lösen beginnen, den einzelnen und sein Eigentum auch über die Umfriedigung des Hauses hinaus begleiten. Ein leiser Nachklang dieses Ursprungs ist noch in unserem heutigen Rechtsgefühl erhalten geblieben, wenn wir eine sonst vielleicht unbedeutende Unbill um vieles schwerer empfinden, sobald sie dem Geschädigten am eigenen Herd widerfährt, wo sich mit dem sonstigen Vergehen auch noch der Bruch des Hausfriedens verbindet.

Bei wachsendem Gemeinsinn tritt endlich an die Stelle des häuslichen der öffentliche Kultus. Jetzt dient das Haus des Gottes als gemeinsame Stätte für die Darbringung von Opfern wie von Gebeten, und es nimmt zugleich den Verfolgten in seinen Schutz: an den Stufen des Altars findet selbst der Verbrecher Zuflucht. Indem die ihn bedrohende Blutrache oder sonstige Buße auf eine spätere Frist verschoben wird, ermäßigt sich unter dem Schutz der heiligen Stätte der Rachedurst der Verfolger, und die Überlegung gewinnt Raum, ob die begangene Schuld nicht durch ein Wergeld

*) Vgl. hierzu die von Zimmer, *Altind. Leben*, S. 150 ff., mitgeteilten Vedischen Hymnen, die sich auf den Hausbau beziehen; ferner Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, S. 141 ff. Über die in Sitte und Brauch in Deutschland erhalten gebliebenen Reste Rochholz, *Das alemannische Haus*, in: *Deutscher Glaube und Brauch*, II, S. 67 ff.

oder eine andere Buße gesühnt werden könne. So weicht unter dem Schutz jenes Gottesfriedens, dessen Stätte der Tempel ist, allmählich die Rache der Strafe, und indem die letztere zum Gegenstand einer leidenschaftsloseren Erwägung gemacht wird, stuft sie sich ab nach der Schwere des Verbrechens. Damit wird sie allmählich der Willkür des einzelnen Beschädigten entzogen, um in den Dienst der unter dem Schutz der gemeinsamen Götter sich bildenden öffentlichen Rechtsordnung zu treten.

Einer verwandten Ideenentwicklung entspringt auch jener Sinn für das Schöne, der sich, nachdem das erste notdürftige Obdach zur Aufnahme mannigfaltiger Lebensbedürfnisse erweitert worden, in der Ausschmückung des Wohnraumes betätigt. Zuerst pflegt sich dieses Streben nach Schmuck derjenigen Stellen des Hauses zu bemächtigen, die zugleich als Kultstätten dienen. So wandelt sich der Feuerherd in den Opferaltar und schließlich in die Gebetstätte um, an der ein geschmücktes Götterbild die Mitglieder des Hauses zu religiöser Feier vereinigt. Hat sich ein gemeinsamer Kult gebildet, so wandert der Schmuck vom Haus des einzelnen auf das Gotteshaus hinüber. Wie in diesem der Privatkultus sich vervielfältigt, so nimmt auch der Schmuck imposantere Formen an. Er breitet sich vom Götterbild auf dessen Umgebung aus und geht vom Innern des Tempels auf das Äußere über. Da das Gotteshaus nur der religiösen Feier dient, so fallen nun bei seinem Aufbau alle jene Nützlichkeitsmotive hinweg, die bei der Errichtung des einzelnen Wohnhauses maßgebend sind. Um so freier kann sich bei ihm der ausschließlich vom religiösen Gefühl getragene Schönheitssinn betätigen. Auf einer niederen Kulturstufe unterscheiden sich selbst die Wohnhäuser der Vornehmen meist nur durch ihre Größe und durch ihren festeren Bau von der Hütte des gewöhnlichen Mannes. Der äußere Schmuck des Hauses beginnt so, wie die Entwicklungsgeschichte der Architektur lehrt, nicht an dem Haus des einzelnen, sondern an dem Ort, wo einem Gott gemeinsame Verehrung gezollt und der zugleich als Wohnstätte des Gottes betrachtet wird. Der Tempel ist das erste öffentliche Gebäude. Der äußere Schmuck erfüllt hier noch den weiteren Zweck, das Gotteshaus fernhin als öffentliche Kultstätte kenntlich zu machen. Darum ist bei vielen Völkern, ohne daß ein historischer Zusammenhang nachweisbar wäre, der Turmbau für das Gotteshaus kennzeichnend geworden. Von dem Tempel ist dann die äußere Ausschmückung zuerst auf andere gemeinsamen Zwecken bestimmte

Gebäude sowie auf die Häuser der Vornehmen übergegangen, um schließlich in bescheideneren Formen auch dem gewöhnlichen Wohnhause nicht ganz zu fehlen. Selbst die Hütte des Armen pflegt sich heute noch eine kleine Schmuckstätte im Innern zu bewahren, an der etwa in der Anbringung eines Kruzifixes oder Heiligenbildes oder, wenn diese verschwunden sind, zum mindesten in der Anordnung gleichgültiger Schmuckgegenstände der Ursprung aus dem Altar des häuslichen Kultus zu erkennen ist. So geht der Schmuck zuerst vom Wohnhaus des einzelnen auf das öffentliche Gebäude über, um in diesem von innen nach außen zu wandern und dann so bereichert wieder zu dem Wohnhaus zurückzukehren.

c. Die Kleidung.

Sind Wohnung und Nahrung aus der Not des Daseins entsprungen, um erst allmählich dem Streben nach Verschönerung des Lebens dienstbar zu werden, so hat die Entwicklung der Kleidung einen davon abweichenden Gang genommen. Sie zeigt von Anfang an zwei Ausgangspunkte. In einem rauheren Klima bedarf der Mensch dringend der Körperbedeckung. Sie ist ihm so notwendig wie das Obdach. Aber unter den Tropen ist die Kleidung entbehrlich. Nur die Bedeckung gewisser Körperteile wird, mit seltenen Ausnahmen, durch die Scham geboten, in dieser besonderen Richtung ein dem Menschen spezifisch eigentümliches Gefühl, das mit den nachher zu besprechenden Formen des gesitteten Benehmens in Beziehung steht. Je mehr aber die Kleidung entbehrt werden kann und wirklich entbehrt wird, um so mehr macht das Streben sich geltend, den Körper selbst zu schmücken. Darin liegt nun einer der bezeichnendsten Unterschiede zwischen dem Natur- und Kulturmenschen, daß der eine direkt, der andere nur indirekt, durch die Kleidung, seinen Körper zu schmücken sucht. Der vornehme Fidschiinsulaner zeichnet sich durch reichere Tätowierung der Haut, durch seltsameren und komplizierteren Haarwuchs aus; der vornehme Europäer unterscheidet sich von dem geringen nur durch die Kleider, die er trägt, und auch dieses Merkmal beginnt vor dem Streben nach Gleichheit allmählich zu schwinden. Hoch und niedrig, reich und arm sind schon heute, namentlich in der nivellierenden Flut des städtischen Lebens, oft nicht mehr durch die Form, sondern nur noch durch die Güte der Kleidung verschieden.

Die Hilfsmittel, die der Wilde zum Schmuck seines Körpers verwendet, bestehen, abgesehen von Ringen und Stäben, mit denen

er Ohren und Nasen durchbohrt, hauptsächlich in der Bemalung des Körpers, der Tätowierung, in komplizierten Haartrachten, im Abschleifen der Zähne, endlich in der künstlichen Deformation einzelner Körperteile, wie des Schädels bei manchen Indianervölkern, der Füße bei den Chinesinnen. Nächst dem Aberglauben gibt es kein Motiv, das den Menschen so sehr zur Selbstpeinigung treibt, wie das Streben, sich zu schmücken. Die Tätowierung ist eine schmerzhaft, langwierige und oft lebensgefährliche Operation. Der Fidschihauptling, dessen Haar in langen Borsten weit vom Kopfe absteht, kann niemals sein Haupt zur Ruhe niederlegen, sondern muß es sich genügen lassen, während des Schlafes seinen Nacken durch einen Holzblock zu unterstützen. Auch die Nasenringe, die Klötze, die der Botokude in der Unterlippe trägt, die scharfkantigen Spitzen, in die der Malaie seine Zähne zuschleift, sie vermehren gewiß nicht die Annehmlichkeiten des Daseins; aber sie werden ebenso als ein unvermeidlicher Zwang ertragen wie die Selbstpeinigungen, die sich der Mensch auferlegt, in der Meinung, den Göttern wohlgefällig zu sein.

In der Tat hängen beide Motive, der Wunsch, sich zu schmücken, und der Wunsch, den Göttern zu gefallen — so weit sie auch heute auseinanderzuliegen scheinen — ursprünglich nahe zusammen. Von der Bemalung und Tätowierung namentlich, dieser verbreitetsten Form des direkten Körperschmuckes, ist es sicher, daß sie einen religiösen Ursprung haben. Der Polynesier, der Indianer gebrauchen die Tierbilder und andere Symbole, in denen sie die Geister der Ahnen oder göttliche Wesen verkörpert denken, als Tätowierungszeichen. Die Tätowierung selbst ist eine Pflicht, der sich jeder unterziehen mußte, und deren Ausführung dereinst wahrscheinlich überall von religiösen Zeremonien begleitet war*).

Allmählich ist der Schmuck von dem Körper auf das Kleid übergegangen, und es ist dies wohl hauptsächlich unter dem Zwang der klimatischen Verhältnisse geschehen. Zunächst schließt nun zwar der Schmuck des Kleides den direkten Körperschmuck nicht aus. Der Indianer, der es liebt, die Tierfelle, in die er sich kleidet, mit dem bunten Gefieder der Vögel zu schmücken, tätowiert zugleich sein Angesicht und andere freiliegende Körperstellen. Selbst bei Kulturvölkern sind Reste des direkten Körperschmucks überall erhalten geblieben: so in dem künstlichen Haar- und Bartschmuck

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 28 ff., 95. H. Schurtz, Philosophie der Tracht, 1891, S. 76 ff.

der Assyrer, in der bei den alten Ägyptern und vielfach noch heute im Orient in Gebrauch stehenden Bemalung der Hände und des Angesichts, in der bei den Arabern, Beduinen wie Städtebewohnern, vorkommenden Tätowierung des Gesichts und der Hände, endlich in den Ohrringen, Fingerringen und dem Haarschmuck unserer Frauen, diesem — nachdem der männliche Zopf verschwunden ist — letzten Rest eines direkten Körperschmucks beim europäischen Menschen. So wandert der Schmuck langsam und nicht ohne mancherlei Rückfälle vom Körper auf seine Umhüllung. Das Verdienst, jene Überlebnisse aus einer wilden Vorzeit, zum erstenmal, wenn auch nicht mit überall dauerndem Erfolg, beseitigt zu haben, gebührt den Griechen. Schon in der heroischen Zeit, die in der bunten Ausschmückung des Gewandes noch dem Beispiel des Orients folgte, hatte der Schönheitssinn der Hellenen wenigstens beim Manne dem direkten Körperschmuck beinahe völlig entsagt*). Die bereits bei Homer so charakteristisch hervortretende Bewunderung der normalen, durch Kraft und Schönheit hervorragenden Mannesgestalt mußte von selbst dazu führen, daß allmählich auch diejenige Kleidung als die wohlgefälligste erschien, die der natürlichen Körperform am vollkommensten angepaßt sei. So begann die bunte Farbe und der Schmuck der Kleidung der Einfarbigkeit und Einfachheit der Gewänder zu weichen. Der Grieche der perikleischen Zeit brachte die Unterschiede des Standes und der Abkunft nicht, wie der Orientale, in den Gradabstufungen des äußeren Schmuckes zur Geltung, sondern in der größeren Sorgfalt der Kleidung und vor allem in der Art des Benehmens und in der Würde der Haltung. An der Weise, wie er das Himation, das über die Schulter geworfene Tuch, trug, unterschied der Athener den feingebildeten Griechen von dem Barbaren. Die Römer folgten dem Beispiel der Griechen. Erst in der späteren Zeit gewann, wie auf Religion und sonstige Sitten, so auch auf den Schmuck des Körpers der Orient abermals einen wachsenden Einfluß. Aus der Wechselwirkung des einfachen Schönheitssinns der klassischen Völker und der Neigung der Orientalen für das Prachtige und Bunte sind so die malerischen Trachten des Mittelalters hervorgegangen. Hatten die Kreuzzüge durch Jahrhunderte hindurch den Einfluß orientalischer Sitte verbreitet, so begann in der Renaissanceperiode wieder die klassische Einfachheit zum Sieg zu gelangen. Der gezierte Barockstil endlich hat in der Tracht zu

*) Vgl. Buchholz, Die homerischen Realien, II, 2, S. 260 ff.

den mannigfaltigsten Verunstaltungen und darunter namentlich auch zu Versuchen geführt, den direkten Körperschmuck wiederherzustellen. Sind nun gleich Perücke und Zopf, Schminke und Schönheitspflaster allmählich verschwunden, so ist dennoch aus dieser Zeit eine gewisse Hinneigung zum direkten Körperschmuck in der Tracht unserer Frauen erhalten geblieben. Beim Manne dagegen hat der die moderne Zeit beherrschende Sinn für das Nützliche zu praktischen Vereinfachungen geführt, bei denen freilich der Schönheitssinn wenig mehr mitzureden hat.

Im Verlaufe der hier angedeuteten Entwicklung haben sich zwei Übergänge vollzogen, die auch in ethischer Beziehung nicht ohne Bedeutung sind. Schon bei den Griechen beginnend, sind sie doch vorzugsweise für die moderne Bildung bezeichnend geworden. Der erste dieser Übergänge ist der des Schmuckes vom Mann auf die Frau. Bei den Wilden trägt der Mann die äußeren Kennzeichen, die seinen Reichtum und seinen Stand verraten sollen; das Weib, auf dessen Schultern so oft die dem Mann zu beschwerliche Alltagsarbeit ruht, ist einfacher gekleidet, und des Schmucks entbehrt sie nicht ganz, aber er beschränkt sich auf einfache Formen. In der modernen Kulturwelt ist, abgesehen von gewissen militärischen und politischen Auszeichnungen, die noch immer — ein letzter Abglanz der Siegestrophäen der Wilden und der Heroen der Vorzeit — an der Kleidung kenntlich gemacht werden, die Männertracht nahezu uniform geworden. Bei der Frau dagegen ist die bunte Farbe, der glänzende Schmuck, zum Teil sogar der direkte Körperschmuck erhalten geblieben.

Der zweite Übergang ist der des Schmuckes vom Menschen auf seine Umgebung. Je mehr der Schmuck der Kleidung und namentlich der direkte Körperschmuck verschwindet, um so mehr beginnt sich der Sinn für das Schöne am Innern und Äußern des Hauses und an der umgebenden Natur zu betätigen. In der modernen Gesellschaft können uns zwei Männer begegnen, die sich in ihrer Kleidung kaum unterscheiden. Der eine hat vielleicht in der höchsten Etage einer Mietkaserne sein schmuckloses Quartier; der andere ist der Besitzer eines luxuriösen Palastes. Selbst auf die Frauen hat sich diese Ausgleichung erstreckt, hier freilich nicht durch die Entsagung auf äußeren Schmuck, sondern durch das allgemeiner gewordene Streben, sich durch solchen hervorzutun.

Diese doppelte Wanderung des Schmuckes vom Mann auf die

Frau und von dem Menschen auf seine Umgebung entspringt vorzugsweise aus der Tendenz nach Ausgleichung der sozialen Unterschiede. Ein Nebenmotiv liegt außerdem in der durch die gesteigerten Ansprüche des Lebens notwendig gewordenen Vereinfachung des auf Kleidung und Putz zu verwendenden Aufwandes an Zeit und Arbeit. Der Ärmere oder niedriger Stehende will es dem Reichen und Vornehmen gleichtun. Der gleichförmige Gesellschaftsanzug ist der ausgesprochene Verzicht auf diesen kostspieligen Wettstreit. Doch dieser Verzicht würde wahrscheinlich nicht zustande kommen, wenn nicht als weiteres Motiv der Wunsch, Zeit und Arbeit zu ersparen, hinzuträte. Unsere moderne Männertracht ist die bequemste für unser Klima. Es läßt sich bei ihr ohne besonderen Zeitaufwand der Alltagsanzug mit dem Festgewand vertauschen, und der nämliche Festanzug läßt sich für alle möglichen Zwecke verwenden: man kann in ihm von einem Begräbnis zu einer Hochzeit wandern, um nachher noch die Sitzung einer gemeinnützigen Gesellschaft zu besuchen. Der um den eigenen Lebensunterhalt und im Dienste öffentlicher Interessen kämpfende Mann ist es hauptsächlich, für den diese Ersparung an Zeit unter allen Umständen ein Bedürfnis ist. Bei der Frau ist daher jener stillschweigende Verzicht auf den Wettstreit nicht eingetreten. An Werktagen freilich muß es sich auch die Köchin aus gutem Hause versagen, es ihrer Gebieterin gleichtun zu wollen; aber am Sonntag, wo sie die nötige Muße findet, ist es zuweilen, wie bei den Griechen, bloß die Art, das Himation zu tragen, durch die sie sich von ihrer Herrin noch unterscheidet.

Der uniformierenden Tendenz, von der diese Entwicklung be-seelt ist, entziehen sich dauernd nur gewisse Formen der Kleidung, bei denen die Sitte ein Festhalten an charakteristischen Unterschieden zur Pflicht macht. Diese Ausnahmen sind: die Volkstracht, die Standestracht, die Festtracht und die Tracht des Trauernden. Schon mit dem in allen diesen Fällen gebrauchten Ausdruck „Tracht“ verbinden wir, im Gegensatz zur „Kleidung“, die beliebig wechseln kann, die Vorstellung einer gewissen Konstanz. So ist die Volkstracht die einer bestimmten Bevölkerung, die Standestracht die einer Berufsgenossenschaft, sei es bleibend, sei es bloß während der Ausübung der Berufspflichten, gleichförmig zukommende Art sich zu kleiden. Ihnen gegenüber stehen der Fest- und der Traueranzug bereits auf der Grenze zwischen Tracht und Kleidung. Denn bei ihnen hat sich die Forderung der Konstanz auf gewisse

Nuancen der Kleidung beschränkt: das Festgewand besteht aus bunteren Farben oder aus besseren Stoffen, oder gewisse Kleidungsstücke, wie bei uns der Frack und der Zylinderhut, nehmen konventionell den Charakter des Festkleides an. Das Trauergewand vermeidet im Gegensatze zum Festkleid bunte und glänzende Stoffe: der Trauernde kleidet sich in Schwarz oder, wie noch heute vielfach im Orient und in der Vorzeit wahrscheinlich bei allen Völkern, in Weiß. Ist die Vermeidung des Bunten ein diesen verschiedenen Sitten gemeinsamer und aus der Stimmung des Trauernden heraus leicht begreiflicher Zug, so mag der Übergang von Weiß zu Schwarz teils mit Veränderungen in den äußeren Bedingungen der Technik zusammenhängen, teils mag aber auch das Streben mitgewirkt haben, für den Ausdruck der Trauer äußere Zeichen zu finden, die für diese Gemütsstimmung ausschließlich charakteristisch sind. Denn der Trauernde will durch das Kleid, das er trägt, nicht nur seinem eigenen Gefühl Genüge tun, sondern es soll ihn auch in den Augen anderer von dem Kreis der Fröhlichen scheiden*).

In diesen spezifischen Trachten, welche die Sitte und in gewissen Fällen — wie bei der Uniform des Soldaten und der Amtstracht des Beamten — sogar die staatliche Vorschrift in ihre besondere Obhut nimmt, treten noch jetzt ethische Beziehungen zutage, die ursprünglich die Befriedigung auch dieses Lebensbedürfnisses in allen seinen Gestaltungen durchdringen. Wenn heute noch die Sitte jedem eine in gewissen allgemeinen Merkmalen feststehende, aber je nach Geschlecht und Lebensalter variierende Form der Kleidung vorschreibt, so ist das nur ein schwacher Nachklang der zwingenderen Normen, mit denen auch hier eine Zeit, die der Entstehung der Gesittung näher lag, das Leben des einzelnen geregelt hat. Die Kleidung, die ihm von allen Gegenständen der Außenwelt am nächsten ist, mahnt den Menschen am eindringlichsten an die Abhängigkeit von der ihm mit seinen Stammesgenossen gemein-

*) Vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Jhering, Zweck im Recht, II, S. 312 ff. Übrigens kann ich der Annahme Jherings, daß das Trauerkleid überhaupt nicht des Trauernden, sondern nur der Umgebung wegen da sei, nicht unbedingt zustimmen. Es ist zuzugeben, daß für uns heute dieser zweite Zweck überwiegt. Aber ebenso gewiß ist es, daß dies auf früheren Stufen der Kultur anders war. Hier wird das Trauergewand meist nur während der Leichenfeier angelegt, wo der Trauernde jenes Schutzes nicht bedarf. Wir haben es hier offenbar, wie in so vielen Fällen, mit einer Verschiebung der Motive zu tun, bei der ein ursprünglich sekundäres Motiv über das primäre das Übergewicht gewinnt.

samen Sitte. Einem Zeitalter, das diese Wechselbeziehungen noch lebhafter empfindet, ist es daher nicht nur unmittelbares Bedürfnis, jeder wichtigeren Lebenslage in der Form der Kleidung Ausdruck zu geben, sondern insbesondere erscheint auch jener Wechsel der Kleidung, der an den Antritt des Mannesalters oder an die Bewaffnung des Jünglings geknüpft ist, als ein wichtiger Lebensakt, dem die Weihe religiöser Zeremonien nicht fehlen darf. Vor allem ist es der Stand des Priesters und des Herrschers, bei denen sich unmittelbar an das auszeichnende Gewand die Gefühle ketten, die von der erhabenen Stellung eines Stellvertreters der Gottheit und eines gebietenden Herrn unzertrennlich sind. Noch heute sind uns diese Gefühle nicht ganz verloren gegangen, wenn sie auch ihre Macht teilweise eingebüßt und sich namentlich von den religiösen Beziehungen, die in der Vorzeit überall die sittlichen Erscheinungen durchdringen, meist befreit haben. Die durch die Sitte gebotene Norm der Bekleidung ist die früheste sittliche Schutzwehr. Das Kleid errichtet eine Schranke, die, indem sie Stände und Berufsklassen scheidet, jeden auf seine soziale Stellung hinweist und zugleich die ihr entsprechende Achtung von anderen heischt. Dauernder als diese Scheidungen, die vor einem nivellierenden Zeitgeist nur teilweise standhalten, ist die Schranke, die das Kleid an und für sich, ohne Rücksicht auf seine unterscheidenden Eigenschaften, zwischen Person und Person errichtet. Wie das Wohnhaus das äußere Zeichen und zugleich das wichtigste Förderungsmittel ist für den Zusammenhalt der Familie, so ist das Kleid gleichzeitig Zeichen und Hilfsmittel der persönlichen Selbständigkeit. Es hebt das Gefühl der eigenen Würde ebenso wie die Achtung vor der Person des Nächsten.

Eine spezifische Färbung gewinnt diese Beziehung der Kleidung zur persönlichen Würde bei der Berufstracht. Hier soll das Kleid jeden, und nicht am wenigsten den, der es trägt, an die Würde des Berufs erinnern, welchen es anzeigt. Der König soll mit den Insignien seiner Macht, der Priester mit seinem Ornat, der Richter mit seinem Talar nur noch der Träger der Idee sein, der zu dienen sein Beruf ist^{*)}. Diese Bedeutung der Berufstracht steht aber nicht etwa in einem Gegensatze zu der des Alltagskleides, sondern dort hat sich nur nach einer besonderen Richtung entwickelt, was hier in einem allgemeineren Sinne bereits vorgebildet ist. Indem das

^{*)} Vgl. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 322 ff.

Kleid neben seinem ursprünglichen Zweck des Schutzes gegen Klima und Witterung Vorstellungen und Gefühle zum Ausdruck bringt, die sich teils auf den allgemein menschlichen Charakter der Person, teils auf ihre besondere Lebenslage, teils endlich auf den öffentlichen Beruf beziehen, den sie erfüllt, wird es zu einem künstlichen Ausdrucksmittel des persönlichen Wesens, das den natürlichen Ausdruck in der Haltung der Gestalt und in den Mienen des Angesichts ergänzt. So spiegelt sich in der Entwicklung der Kleidung in einer besonders charakteristischen Weise die Entwicklung der sittlichen Kultur. Indem die Kleidung entweder ihre Zwecke unmittelbar erfüllt oder dazu allerlei Umwege wählt, indem sie bald den Körperformen sich anschmiegt, bald diese künstlich verändert, bald das Einfache und Gleichartige, bald das Bunte und Mannigfaltige bevorzugt, hier die Standes- und Berufsklassen trennt, dort nach völliger Ausgleichung der sozialen Unterschiede strebt — prägt sich in allem dem ebensosehr der ästhetische Geschmack wie der sittliche Charakter eines Volkes aus; und gerade hier, wo es sich um die eigenste Darstellung der Person in der äußeren Erscheinung handelt, durchdringen sich das Ästhetische und das Ethische auf das vollkommenste.

Auch in dieser Beziehung bildet die Kleidung ein Lebensgebiet, das, ähnlich wie Nahrung und Wohnung, aus der Betätigung einfacher Triebe entspringend, eine Fülle sekundärer Motive entwickelt, die nun wichtige Grundlagen des sittlichen Lebens bilden. Darum sind diese drei unentbehrlichsten Lebensfunktionen in den Formen, die sie unter der Herrschaft der Sitte annehmen, gleichzeitig Wertmesser des jedesmaligen sittlichen Zustandes und Hilfsmittel der weiteren sittlichen Entwicklung. Das Prinzip des Wachstums der Kräfte, welches das gesamte geistige Leben beherrscht, bewährt sich so in eminentem Sinne auch in der sittlichen Entwicklung. Indem an die Befriedigung tierischer Triebe zuerst religiöse, dann ästhetische und einfachere ethische Motive geknüpft werden, entstehen Normen des Handelns, deren sittliche Bedeutung allmählich erst mit klarem Bewußtsein erfaßt wird. Ist dies geschehen, so schließen sich dann aber hieran weitere Betätigungen der sittlichen Ideen, die ihrerseits wieder eine ideenbildende Wirkung ausüben. So verflechten sich hier die Handlungen und ihre Rückwirkungen auf das Bewußtsein in einer so innigen Weise, daß es im einzelnen Falle unmöglich sein kann, zu entscheiden, was Wirkung und was Ursache sei. Im Anfang dieser Entwicklung steht der von allen

sittlichen Motiven entblößte tierische Trieb, am Ende die völlige Durchdringung der tierischen Lebensbedürfnisse mit sittlichen Anschauungen. Darum ist zwar das eine gewiß, daß hier das Sittliche ursprünglich allgemein aus sittlich gleichgültigen Elementen hervorgegangen ist. Man befindet sich jedoch auf einem Irrwege, der bei jedem Schritt mit den Tatsachen selbst in Widerspruch gerät, wenn man das Rätsel dieser Entstehung aus der allmählich eintretenden Erkenntnis sozialer Zwecke zu erklären sucht. Solche Zwecke werden immer erst aus eingetretenen Wirkungen erkannt, und dies setzt voraus, daß Motive anderer Art den Handlungen, die wir später auf jene Zwecke beziehen, vorangegangen sind. Solche Motive sind in der Tat in erster Linie sinnliche Triebe und die in den Lebensverhältnissen begründeten Bedingungen ihrer Befriedigung, in zweiter Linie religiöse Vorstellungen und Gefühle, die sich mit den sinnlichen Trieben und mit ästhetischen Gefühlen, die aus der Verbindung beider, der sinnlichen und der religiösen Gefühle hervorgehen, mischen. Daß aber das Gottgefällige und das Schöne zugleich das Nützlichste sei, dies ist eine Erkenntnis, die erst sehr spät dem Menschen tagt, um so mehr, da deren Wahrheit mindestens nicht ohne Ausnahmen sicher steht. So bewährt sich vor allem an der Versittlichung der verbreiteten tierischen Lebenstriebe die allgemeine Erfahrung, daß bei der Entstehung des Sittlichen aus dem Nichtsittlichen nicht die sittlichen Gefühle in ihrer unvermischten Gestalt die Hebel der Entwicklung sind, sondern daß hierbei komplexe Gefühle wirksam werden, in denen die sittlichen Elemente selbst ursprünglich nur in verhülltem Zustande enthalten waren.

Neben dem Einflusse, den der Trieb nach Nahrung und der nach Obdach und Kleidung suchende Schutztrieb direkt durch die mannigfaltigen Entwicklungen, die von ihnen ausgehen, auf das sittliche Leben ausüben, geht nun noch ein indirekter Einfluß einher, wobei jene primitiven Lebensbedürfnisse weitere und weitere Kreise ziehen, die schließlich bis ins Unabsehbare das menschliche Dasein umgeben. Die Zubereitung der Nahrung, der Bau der Wohnung und die Herstellung eines schützenden Kleides sind die frühesten, weil unentbehrlichsten Formen menschlicher Arbeit. Aber sie bleiben nicht die einzigen. Nachdem in der Pflege dieser Lebensbedürfnisse der Kultus der Götter, der Sinn für das Schöne und das intellektuelle Interesse sich verselbständigt haben, entspringen aus ihnen neue und immer mannigfaltiger werdende Formen. Zuerst

nur Hilfsmittel des Lebens, wird die Arbeit allmählich zum bedeutsamsten Inhalt desselben; und das Lustgefühl, das die wohlgeforderte Arbeit begleitet, läßt, damit auch der unentbehrlichen Zeit der Ruhe der Genuß der Tätigkeit nicht fehle, aus der Arbeit zahlreiche Formen des Spiels entstehen.

d. Die Arbeit.

Die Arbeit ist aus der Not des Lebens entsprungen. Über ihre primitiven Formen, die in der Beschaffung der Kleidung, in der Zubereitung der Nahrung, in der Herstellung eines schützenden Obdachs bestehen, ist der Naturmensch wenig geneigt hinauszugehen oder bei ihnen mehr zu tun als das Unerläßliche. Sobald dem dringendsten Bedürfnisse genügt ist, verfällt er in apathische Ruhe. Der erste Schmuck des Herdes, des eigenen Körpers oder des festlichen Opfermahls gehört für ihn ebenfalls zu dem Notwendigen; denn er entspringt aus Kultusvorstellungen, deren Quelle der Wunsch ist, das Leben unter den dauernden Schutz der Götter zu stellen. Immerhin ist hiermit zugleich die eine der Bedingungen gegeben, die eine Erweiterung des ursprünglichen Umfangs der Arbeitszwecke herbeiführen. Indem weder der Schmuck selbst noch die Zwecke, um deren willen er gepflegt wird, der unmittelbaren Befriedigung der Lebensbedürfnisse dienen, betätigt sich in seiner Herstellung zum ersten Male eine Art der Arbeit, deren Ziele die Grenzen des zwingend Notwendigen überschreiten. In der Verwendung des Schmucks zu weltlichen Zwecken und mit der Zunahme des ästhetischen Sinnes entfalten sich dann neue Formen der Arbeit, die nicht mehr dem Trieb der Selbsterhaltung, sondern der Verschönerung des Daseins ihre Entstehung verdanken; und hier entspringt zugleich jene Freude an der Arbeit, die den Keim zur Entwicklung des Spieles in sich birgt.

Doch neben dem bis in die frühesten Lebenszustände zurückreichenden Streben nach Schmuck gibt es noch eine zweite, nicht minder wichtige Bedingung für die Entwicklung der Arbeit. Sie besteht in der Erweiterung der Lebensbedürfnisse, welche neue Formen der Tätigkeit entspringen läßt, die ihrerseits wieder dem Streben nach Schmuck und dem ästhetischen Sinn neue Angriffspunkte bieten können. Die äußere Folge dieses Wachstums der Bedürfnisse ist die fortschreitende Arbeitsteilung.

Ein gewisser Grad von Teilung der Arbeit fehlt selbst den niedersten Lebensstufen nicht. Mindestens die an die Scheidung der

Geschlechter gebundene Trennung der Lebensverrichtungen ist immer vorhanden. Dem Manne liegt die Erlegung des zum Lebensunterhalt dienenden Wildes ob oder der gleich der Jagd gemeinsam geübte Fischfang. Das Weib betätigt sich in dem Sammeln der wild wachsenden Nährfrüchte und in der Pflege der Kinder. Von dieser primitiven Arbeitsteilung, in der sich in einer höheren Form die sexuelle Funktionstrennung der Tiere wiederholt, entfernt sich auch das Leben des Nomaden und des primitiven Ackerbauers nur wenig. Dem Manne gehört die Sorge für Obdach, der Schutz des Lagers, die Führung auf der Wanderung; das Geschäft des Weibes bleibt, neben der Bestellung des die Hütte umgebenden Bodens, die Fürsorge für Nahrung und Kleidung und für die heranwachsende Generation. Immerhin lassen hier die verwickelteren Lebensverhältnisse auch schon zwischen den männlichen Mitgliedern der Horde Anfänge einer weiteren Arbeitsteilung entstehen. Die Aufrichtung der Zelte, die Herstellung der Wagen, die Verfertigung der Waffen sind Leistungen, in deren Ausführung nicht alle gleich geschickt und geübt sind. So reichen die Geschäfte des Zimmermanns, des Wagenbauers und des Waffenschmieds in sehr frühe Zeiten zurück. Aber diese Scheidung ist noch eine unvollkommene. Weder bleiben demjenigen, der sich einer bestimmten technischen Leistung widmet, die sonstigen allen Clansgenossen gemeinsamen Geschäfte erspart, noch sind die anderen jener besonderen Leistungen ganz unkundig.

Die Begründung dauernder und ausgedehnterer Ansiedlungen führt dann aber weitere Kulturbedingungen mit sich, die eine allmählich zunehmende Trennung der Arbeitsgebiete bewirken. Die erste dieser Bedingungen besteht in der zunehmenden Verwicklung der Lebensverhältnisse; die zweite in der Entstehung von Standesunterschieden. Die Lebensverhältnisse werden verwickelter, indem mit der Zunahme der Bevölkerung jene vorausschauende Fürsorge für die Zukunft umfassender wird und in ihrer Bedeutung für den einzelnen wie für die Gesellschaft klarer zum Bewußtsein gelangt. Der Naturmensch schützt seine Hütte gegen die Gefahren des Augenblicks. Der sesshafte Ackerbauer sucht den heimischen Herd und den Besitz, der ihn umgibt, bleibend sicherzustellen; seine Sorge erstreckt sich selbst über das eigene Leben hinaus auf die Wohlfahrt künftiger Geschlechter. So wird der Bau der Wohnstätten mit größerer Sorgfalt ausgeführt, die Verfertigung der für eine längere Dauer berechneten Haus- und Ackergeräte spornt zu soliderer Arbeit an, und die zu bleibenderem Besitz geschaffenen

Gegenstände wecken in höherem Grad den Sinn für künstlerische Ausschmückung. Aber diese Motive zu weiterer Arbeitsteilung würden vielleicht nicht stark genug sein, wenn nicht gleichzeitig die Einflüsse der neu sich bildenden Ständescheidung hinzukämen. Die ersten Keime einer solchen liegen in der neben der Scheidung der Geschlechter von frühe an eintretenden Sonderung der männlichen Angehörigen einer Horde in einzelne Altersklassen und in der Unterordnung aller unter einen Häuptling, der als Befehlshaber im Kampfe auch in friedlichen Angelegenheiten meist die erste Stimme hat. Hat sich dann aus dem ursprünglich gemeinsam bewirtschafteten Boden allmählich ein Sonderbesitz herausgebildet, der, in dem Maße als er anwächst, einer größeren Zahl von Herdgenossen Unterhalt gewährt, während er zugleich zahlreichere Kräfte fordert, die den Ackerbau und die anderen mit dem seßhaften Leben entstandenen Arbeiten besorgen, so tritt nun mehr und mehr neben das Verhältnis des Häuptlings zu den übrigen Stammesgenossen das des Herrn zu seinen Dienstleuten. Der Jäger und Nomade sucht jedes die freie Beweglichkeit hemmende und den spärlichen Unterhalt in Zeiten der Not schmälernde Anwachsen der Horde zu verhüten; die grausame Sitte des Aussetzens der Kinder und Greise ist darum hier eine nicht seltene Erscheinung. Die Kriegsgefangenen werden getötet oder entlassen. Unterbleibt aus irgendeinem Grunde beides, so kann es wohl, wie bei den nordamerikanischen Indianern, vorkommen, daß der Gefangene als freier Mann in den Stamm aufgenommen wird. Erst der Ackerbau läßt den Gedanken entstehen, die Arbeit der im Kriege erbeuteten Menschen sich dienstbar zu machen. So begründet dieser erste Schritt zur Kultur sofort die größte soziale Ungleichheit, die zwischen Sklaven und Herrn: der Sklave als Eigentum seines Gebieters übernimmt alle Arbeit, die diesem lästig ist, vor allem auch einen Teil der Arbeit, die ursprünglich der Frau aufgebürdet war. Dies Verhältnis, anfangs für den Unterworfenen ein überaus drückendes, mildert sich allmählich durch die Gewohnheit des Zusammenlebens. Der Sklave gilt als Mitglied der Familie; an die Stelle des Zwangs tritt jenes Gefühl der Pietät, für das die Gestalten eines Eumaios und einer Eurykleia in der Odyssee sprechende Zeugen sind. In dem Maße, als der Druck abnimmt, kann nun zugleich ein anderes Moment in die Entwicklung der Ständescheidung um so wirksamer eingreifen: es besteht in den durch das Grundeigentum und das seßhafte Leben erzeugten Unterschieden des Besitzes. Sie bedingen es, daß der Freie aber Ärmere und darum

Schutzlosere sich in den Schutz des Reichen und Mächtigen begibt. Für die Vorteile, die er so genießt, übernimmt er als Gegendienste gewisse Pflichten: er leistet Kriegsfolge, er gibt einen Teil seiner Ernteerträge ab, oder er verpflichtet sich zu bestimmten persönlichen Arbeiten. Indem sich in dem Wettkampf um den Besitz bald ein Stand Freier aber völlig Besitzloser herausbildet, treibt endlich die Not manchen freien Mann, seine Dienste auch für solche Arbeit anzubieten, die sonst nur der Sklave verrichtete. Es entwickelt sich der Stand der freien Handwerker, die dem Landbesitzer seine Häuser bauen und einrichten, Waffen schmieden, Wagen und Ackergeräte, Töpfe und kunstvollen Schmuck fertigen und dagegen Nahrung, Kleidung und Obdach empfangen. Diese notwendigen Lebensbedürfnisse selbst, in denen zugleich die primitive Form des Lohnes besteht, bleiben am längsten der Arbeitsteilung entzogen. Im heroischen Zeitalter der Griechen, das in den genannten Beschäftigungen schon eine entwickelte Arbeitsteilung kennt, sind das Weben und Spinnen, das Mahlen des Getreides und das Backen des Brotes, die Zubereitung des Mahls und die Verfertigung der Kleider noch häusliche Beschäftigungen der Frauen, bei denen nur darin die Ständescheidung ihre Wirkungen äußert, daß die Hauptlast dieser Leistungen den Sklavinnen und Mägden obliegt. Die Hausfrau darf um so weniger in der Arbeit des täglichen Lebens ihre Kräfte verbrauchen, weil sie für eine reiche Nachkommenschaft zu sorgen hat. Denn in der Freude am Besitz vieler Kinder zeigt sich, ebenso wie in der Heranziehung eines zahlreichen Hausgesindes, der Gegensatz dieser Stufe zu den vorangegangenen.

Dieser Entwicklungsgang erfährt nur dann wesentliche Änderungen, wenn nicht ein fortwährender Kampf mit gleich unabhängigen Nachbarstämmen der Bebauung des Bodens allmählich neuerworbene Sklavenarbeit zuführt, sondern wenn, wie es im alten Indien geschah, der erobernde Stamm bei der Urbarmachung des Landes eine weit unter ihm stehende Bevölkerung vorfindet, die er nun seinen Arbeitszwecken dienstbar macht. Hier trifft die Ständescheidung mit einer Rassenscheidung zusammen, welche die Ausgleichung der feindlichen Gegensätze um so mehr erschwert, als dabei die Unterjochten selbst durch ihre Masse einen festeren Zusammenhalt gewinnen. Indem ferner Vermischungen nicht ausbleiben, entstehen Zwischenstufen, auf deren Fixierung die Arbeitsteilung, die sich dieser Stammesunterschiede bemächtigt, begünstigend einwirkt. Hier liegen die Anfänge der Kastentrennung,

deren Ursprung aus dem Rassenkampf in dem Zusammenfallen des Berufsstandes mit der Abstammung fortdauernd nachwirkt.

3. Die Verkehrsformen.

a. Der Arbeitsverkehr.

Der Arbeitsverkehr ist mehr als die Arbeit selbst ein Produkt der Kultur. Auch wo die Not den Menschen bereits gezwungen hat, in harter und bis zu einem gewissen Grade äußerlich geregelter Arbeit sein Dasein zu fristen, da kann zunächst von einem irgendwie geordneten Arbeitsverkehr, von einem Austausch der Arbeitserzeugnisse oder von Verabredungen zu Leistung und Gegenleistung noch nicht die Rede sein. Die Beackerung des Bodens, meist beim Naturmenschen, gleich der Fertigung von Geweben, Kleidern und primitiven Schmuckgegenständen, eine Obliegenheit der Frauen, geschieht zwar in gemeinsamer Arbeit; ebenso Jagd, Fischfang, Aufrichtung der Hütten und Zelte. Der so erarbeitete Lebensunterhalt steht dann aber auch jedem zu freier Verfügung. Er gilt, wie Luft und Wasser, als ein freies Gut, auf das selbst der hungrige Fremdling, der die Hütte betritt, einen natürlichen Anspruch hat*).

Nicht von den Gegenständen des Arbeitsverkehrs und nicht von den Erzeugnissen, die der Fristung des Lebens dienen, ist daher der Fortschritt der Kultur in seinen ersten Anfängen ausgegangen, sondern zumeist von dem objektiv betrachtet Gleichgültigsten, Nutzlosesten, was es für den Menschen gibt, von dem äußeren Schmuck und Flitter, mit dem er seinen Körper oder seine Kleider ausstattet, oder den er aufbewahrt, um sich an seinem Anblick zu erfreuen. Diese dem Leben nutzlosen Gegenstände, die das erste persönliche Eigentum des Menschen bilden, sind naturgemäß auch die nächsten Objekte des Tausches zwischen den einzelnen. Objekte solcher Art, Muscheln, Perlen, glänzende Metallstücke und anderes, sind daher auch die Mittel, die in dem Binnenverkehr der Stammesgenossen zuerst in gewissem Maße die Rolle eines allgemeinen Tauschmittels, einer Vorstufe des Geldes, übernehmen**). Zu solchen bloß einem spielenden Ergötzen dienenden Objekten gesellen sich dann vor allem auch die Waffen, die, von früh an ein persönlicher Besitz, vielleicht zum erstenmal das Motiv des Geschmacks

*) Vgl. die Zusammenstellung hierher gehöriger Tatsachen bei K. Bücher, Die Wirtschaft der Naturvölker, 1898.

**) H. Schurtz, Grundriß einer Entstehungsgeschichte des Geldes, 1898.

mit dem der nützlichen Verwendung verbinden. Für sich allein kommt aber das letztere erst zur Geltung, wo fremde Stämme miteinander in Verkehr treten, und wo nun mehr und mehr das Bedürfnis erwacht, nicht bloß Schmuck und Flitter, sondern auch Gegenstände des täglichen Bedürfnisses zu tauschen, deren der eine Stamm entbehrt, während sie der andere im Überflusse besitzt, und die, diesem Zug des Bedürfnisses folgend, nun oft weite Strecken in fortgesetztem Tausch durchwandern können*). So ist heute noch das Salz im Innern Afrikas ein weit verbreitetes Tauschmittel; und so tauscht aller Orten der Nomade sein Vieh, der Ackerbauer sein Getreide gegen andere Lebensbedürfnisse, die ihm fehlen. Dabei unterscheiden sich nun aber diese neuen Tauschmittel von jenen primitiven, der individuellen Wertschätzung und dem Wechsel des Geschmacks unterworfenen, die ihnen vorangingen, nicht bloß dadurch, daß sie wirkliche und darum allgemeingültige Lebensbedürfnisse befriedigen, sondern wesentlich auch durch ihre Eigenschaft, überall selbst Produkte der Arbeit zu sein. Die Muschel, der glänzende Stein, die Geräte, die ein fremder Wanderer zurückgelassen, an denen sich der Wilde erfreut, und die er mit seinen Genossen tauscht, sind mühelos gewonnene Funde. Das Vieh des Nomaden, das dem Boden entnommene Salz oder Getreide dagegen entstammen der Arbeit, und sie legen daher frühe schon den Gedanken einer Schätzung ihres Wertes nach dem Maß der auf sie verwendeten Arbeit nahe.

An die Entwicklung solcher Tauschmittel von objektivem und allgemeingültigem Werte ist nun unmittelbar zugleich die Entstehung der frühesten Verkehrsform, des Tauschverkehrs, gebunden. Auch er ist nichts Ursprüngliches, wie dies eine konstruktive Wirtschaftstheorie zumeist annimmt, sondern aus primitiven Normen des Gastverkehrs hervorgegangen, die an und für sich weder mit Arbeit noch Handel etwas zu tun haben. Der Fremdling, der aus weiter Ferne, oder der Häuptling, der mit großem Gefolge gezogen kommt, sie stellen naturgemäß höhere Anforderungen als der Stammesgenosse, der nur zur einmaligen Stillung seines Hungers die Hütte betritt. Die Nahrung, deren er auf seiner Wanderung oder für sein Gefolge benötigt, wird ihm nun in Vieh und Getreide dargereicht, und diesem Gastgeschenk werden wohl auch noch andere nützliche oder schmückende Gegenstände beigelegt. Dann entspricht es aber einer

*) Vgl. K. Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft, 2. Aufl., 1898.

natürlichen Regung des Dankes, daß auch der Gast aus den Vorräten, die er mit sich führt, das Geschenk erwidert. So entsteht die ursprünglichste Form eines durch die Sitte geregelten Tauschverkehrs, die des Tauschgeschenks. Wir kennen diese Sitte aus den Berichten unserer Reisenden fast nur in ihren Umgestaltungen zur Unsitte. Gerade in diesen zeigt sie sich aber schon im Übergang zu ihrer entwickelteren Form, zum Warentausch, indes sehr viel später erst der andere Bestandteil jener ursprünglichen Form, das Geschenk, als eine für sich bestehende und für gewisse Fälle verpflichtende Sitte sich löst, bei der auf keine Gegengabe gerechnet wird. In ihr wirken wahrscheinlich wieder religiöse Motive nach, die ohnehin diese ganze Entwicklung begleiten. Wie sich aus jenem selbstverständlichen Anspruch auf die Befriedigung der dringendsten Lebensbedürfnisse das Gastrecht, als ein bei allen Kulturvölkern ursprünglich zugleich religiös geheiligtcs Recht, entwickelt, so sind die den Göttern dargebrachten Geschenke, die Opfer und die in ihren Tempeln niedergelegten Weihgeschenke, wahrscheinlich die frühesten Geschenke, bei denen man unmittelbar auf kein Gegengeschenk rechnet, um so mehr freilich ein solches von der Huld der Götter für die Zukunft erhofft. Etwas von dieser religiösen Weihe ist dem Geschenk auch noch in unserer Kultur erhalten geblieben. Denn wo es als Geschenk, nicht als die verhüllte Form einer der unten zu besprechenden Formen des Lohnes auftritt, da wird es noch durch die heutige Sitte an gewisse religiöse Feste oder an Tage geknüpft, denen eine nicht lange vergangene Zeit eine religiöse Bedeutung beilegte: so unsere Weihnachts-, Konfirmations-, Hochzeits-, Namens- und Geburtstagsgeschenke.

Eine wesentlich andere, von solchen religiösen Motiven frühe schon wegführende Entwicklung hat die andere Abzweigung des ursprünglichen Tauschgeschenks, die des Warentausches, genommen. Je mehr sich dieser von seinem Ursprungspunkte entfernte, und je mehr sich zugleich, den neu entstandenen Bedürfnissen entsprechend, allgemein gültige Tauschmittel ausbildeten, um so mehr traten allmählich jene Momente subjektiver Wertschätzung zurück, die anfänglich das Verhältnis zwischen Leistung und Gegenleistung zu einem völlig schwankenden machten. In die Ordnung dieses Verhältnisses greift aber ein anderes Moment wesentlich mit ein, durch das sich der ursprüngliche Tauschverkehr nun überhaupt erst zum Arbeitsverkehr in der engeren Bedeutung des Wortes entwickelt: dies ist die oben schon berührte Ausbildung der Standesunter-

schiede, insbesondere der Unterschiede der Gebietenden und der Dienenden.

Solange diese beiden lediglich als Herr und Sklave einander gegenüberstehen, ändert dies Verhältnis kaum etwas an den ursprünglichen Verkehrsbedingungen. Der Sklave ist hier nur ein Tauschobjekt neben anderen und oft genug mehr als andere ein Objekt gewaltsamer Aneignung. Ein mehr und mehr durch die Selbstregulierung der neu auftretenden Bedürfnisse und ihre allmähliche Sanktion durch Sitte und Recht sich ordnender Arbeitsverkehr entwickelt sich erst mit dem Übergang der Arbeit von dem Sklaven auf den Freien und Halbfreien. Als die Folgen dieses neuen Verkehrs entstehen die beiden Fundamente wirtschaftlicher Kultur, Lohn und Vertrag, die zugleich auf die Bildung der gesellschaftlichen Lebensformen einen tiefgehenden Einfluß ausüben. Der Sklave und noch der erbuntertänige Arbeiter erhalten ihren Lebensunterhalt nicht als Lohn, sondern als freiwillige Gabe des Herrn. Erst aus den Beziehungen freier Personen zueinander geht als ein neues Rechtsverhältnis das des Vertrages hervor. Die älteste Form des Vertrags ist aber der Lohnvertrag oder diejenige Abmachung, die sich auf eine persönliche Arbeitsleistung und eine dafür beanspruchte Gegenleistung bezieht. Die andere, die den Austausch von Sachen, von Lebensbedürfnissen oder sonstigen Wertobjekten bezweckt, setzt bereits verwickeltere Lebensbedingungen voraus. Die primitive Form des Lohnes ist hinwiederum die unmittelbare Gewährung der notwendigen Lebensbedürfnisse. Sie erinnert noch an die Vorstufe des Lohns, an den Unterhalt, der dem Sklaven und Erbuntertanen gewährt wird. Indem der freie Arbeiter vom Hause des Herrn sich trennt und eigenen Besitz erwirbt, wird er genötigt, auch die arbeitsfreien Tage gegen die Not zu sichern. Die Höhe des Lohnes wird daher von nun an nicht mehr bloß nach den während der Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnissen bemessen, sondern von verwickelteren Faktoren abhängig, wie von der Güte der Arbeit, von der Schwierigkeit sie zu erlangen, von der Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit der Arbeitserzeugnisse usw. So beginnt jener Wettkampf der Interessen, in welchem der den Lohn Nehmende möglichst viel zu gewinnen, der ihn Gebende möglichst wenig zu verlieren trachtet. Daß übrigens diese Motive niemals die ausschließlichen bleiben, dafür sorgen Freigebigkeit, Mitgefühl, Unüberlegtheit und manche andere Triebfedern menschlichen Handelns, die der berechnenden Gewinnsucht entgegenwirken. Auf die Beschaffenheit aller

dieser Motive üben aber die Veränderungen, die in dem Charakter des Lohnes eintreten, einen bedeutsamen Einfluß aus.

Die wichtigste dieser Veränderungen ist die erste: sie setzt an die Stelle der sämtlichen direkt zu verbrauchenden Lebensbedürfnisse ein einziges, das so beschaffen ist, daß man die übrigen leicht auf dem Wege des Tausches für dasselbe erhalten kann. Dazu eignen sich unter den oben erwähnten Formen des ursprünglichen Geldes vornehmlich zwei: für kleinere Leistungen das bis zu beliebig kleinen Quantitäten leicht abzumessende Getreide, für größere das Vieh wegen seiner Beweglichkeit. Die Schätzung des Vermögens und größerer Kaufsummen nach Viehherden reicht daher noch in eine Zeit hinein, die bereits andere Tauschmittel kennen gelernt hat*). Als solche bieten sich aber, nachdem sie erst in hinreichender Menge zu Gebote stehen, vorzugsweise die edlen Metalle dar. Sie vereinigen die Vorzüge jener beiden ursprünglicheren Tauschmittel, des Getreides und des Viehs, die beliebige Teilbarkeit, die dem ersten, und die leichte Beweglichkeit größerer Werte, die dem zweiten zukommt. Damit kehrt in gewissem Sinn diese Entwicklung wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Denn die Verwendung zu Gegenständen des Schmucks und die Seltenheit, diese beiden Attribute, die den Tauschmitteln des Naturmenschen eigen sind, sie sind die Haupteigenschaften, denen auch die Edelmetalle ihre Stellung verdanken. Hierin liegt aber auch schon ein Motiv dafür, daß die Entwicklung bei diesem Punkte nicht stehen bleibt. Indem das Metallgeld der intensiven und extensiven Steigerung der Verkehrsbedürfnisse nicht mehr zu folgen vermag, tritt allmählich für die größeren Werte an die Stelle jener realen Wertobjekte das bloße Wertzeichen in der Form des rechtlich geschützten Papiergeldes oder Wechsels.

Auch an diesen Wandel der Tauschmittel sind mächtige ethische Wirkungen gebunden. Solange der Lohn in der Spendung der Lebensbedürfnisse selbst besteht, fehlt ihm der Sporn, der den Arbeitenden zur äußersten Anstrengung seiner Kräfte antreibt. Die natürlichen Tauschmittel der beginnenden Kultur ändern darin noch wenig: ein stattlicher Besitz an Getreide und Viehherden bleibt ein Privilegium des Vornehmen, welcher der Lohnarbeit fernsteht. Erst die edlen

*) In dem lateinischen pecunia, von pecus, klingt noch unmittelbar die Erinnerung an das Vieh als ursprüngliches Tauschmittel an; ebenso vielleicht in stipendium, zusammenhängend mit stipula, Halm, die an das Getreide. Auch die deutsche Sitte des Halmwurfs und die römische Anwendung der festuca bei der Freilassung von Sklaven könnten hierher zu beziehen sein.

Metalle wecken einen regeren Erwerbstrieb. Indem sie weder verderben noch direkt verbraucht werden können, erringt sich mit ihrer Hilfe auch der um Lohn arbeitende Handwerker jene Fürsorge für eine entlegenere Zukunft, die bis dahin ein Vorrecht des Grundbesitzers gewesen war. So liegen hier wieder gute und schlimme Erfolge dicht beieinander. Den sittlichen Nachteilen, die ein rastloses Jagen nach Gewinn und der vom Gelderwerb genährte Eigennutz mit sich führen, stehen als ebenso einleuchtende Vorzüge, die Anspornung der persönlichen Leistungsfähigkeit, die auch anderen Lebensinteressen zugute kommende Sorge für die Zukunft und die mit dem wachsenden Besitz steigende Selbständigkeit des einzelnen gegenüber. Beide Wirkungen, die fördernden wie die verderblichen, steigern sich endlich gewaltig mit dem Übergang der Geldwirtschaft in den weltumspannenden Kreditverkehr. Sie verteilen sich aber zugleich — eine auch auf anderen Gebieten hoch entwickelter Kultur nicht seltene Erscheinung — abweichend zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft. In dem Maße, als sie für diese in die Erzeugung und den Umsatz der Lebensgüter fördernd eingreifen, vergrößern sie die Gefahren, die eine ungemessene Erweiterung der Aussichten auf äußere Glücksgüter dem Charakter des einzelnen bereitet.

Ihre stärkste, auch in ethischer Beziehung bedeutsamste Wirkung übt nun aber diese Entwicklung auf die Teilung der Arbeit aus. Die gesteigerte Erwerbsfähigkeit verbunden mit dem wachsenden Streben nach Erwerb läßt allmählich die Kräfte der Arbeitenden auch solchen Leistungen sich zuwenden, die auf früheren Stufen noch im Hause besorgt wurden*). Das Streben, es anderen zuvorzutun, begünstigt ferner eine Beschränkung auf bestimmte technische Leistungen, die überdies durch die Zunahme der arbeitenden Kräfte wie der auszuführenden Arbeiten herbeigeführt wird. Weit langsamer folgt diesen Vorgängen ein anderer, der zugleich den letzten Schritt bezeichnet, den die Entwicklung des Lohns aus der Arbeit und die Veränderung der Arbeit durch den Lohn überhaupt gemacht hat: er besteht in der Unterordnung auch solcher Leistungen unter den Gesichtspunkt der Arbeit, die der einzelne nicht für den einzelnen, sondern für eine Gesamtheit vollführt. Dadurch wird der Begriff des Lohnes einer Entwicklung entgegengeführt, in der er sich allmählich von der Mißachtung befreit, die ihm aus den Zeiten

*) Vgl. Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft, 2. Aufl., 1898, S. 49 ff.

seines Ursprungs lange noch anhaftet. Hier ist es die Entstehung der Arbeit aus der Sklavenarbeit und die Idee der Abhängigkeit, die sich darum mit der Arbeit für Lohn verbindet, welche diese letztere als eine der Ehre des freien Mannes unwürdige erscheinen lassen. Es ist begreiflich, daß diese Vorstellung des Erniedrigenden immer wieder besonders dann sich regt, wenn eine bis dahin freie Leistung in den Bereich der Lohnarbeit eintritt. So empfanden es die Griechen als entwürdigend, daß die Sophisten ihren wissenschaftlichen Unterricht für Geld erteilten. Länger noch galt es in Rom für unehrenhaft, sich für irgend eine geistige Leistung oder für eine öffentliche Tätigkeit bezahlen zu lassen. Erst das Beispiel griechischer Lehrmeister hat hier allmählich die alte Anschauung zum Wanken gebracht, die in ihren letzten Nachwirkungen noch unter uns nicht ganz verschwunden ist. Was dieser Anschauung fortan eine gewisse Stütze leiht, ist der Gedanke, daß gerade bei der geistigen Leistung und der öffentlichen Wirksamkeit der Lohn kein Äquivalent für das Resultat der Arbeit ist. Doch diese Vorstellung von der Bedeutung des Lohnes ist selbst noch ein Rudiment aus den primitiven Zeiten des Tauschverkehrs. Der Lohn kann niemals ein Äquivalent für das durch die Arbeit entstandene Produkt sein, sondern nur ein Ersatz für die zur Leistung der Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnisse. Dieser Auffassung fügt sich schon jene ursprüngliche Form des Lohnvertrags, nach welcher der Lohn in den Lebensbedürfnissen selbst besteht, deren der freie Arbeiter während der Arbeit bedarf. Anderseits aber fällt diese primitive Form des Verkehrs gleichzeitig unter den Gesichtspunkt des Tausches. Für die unentbehrlichen Haus- und Ackergeräte, die er ihm verfertigt, bezahlt der Grundbesitzer den Handwerker mit Nahrungsmitteln. Ein solcher Tauschverkehr beruht auf der Voraussetzung einer Äquivalenz von Lohn und Arbeitserzeugnis, mit der sich unvermeidlich zugleich die Vorstellung einer Wertgleichheit der Arbeit selbst und ihres Lohnes verbindet. Wo diese Vorstellung nicht mehr zulässig ist, da wird deshalb die Annahme von Lohn zunächst als anstößig empfunden. Dem Sänger, der die Freude des Mahls durch den Vortrag seiner Dichtung erhöht, reicht man ein Ehrengeschenk, keinen Lohn. Staats- und Gemeindeämter gelten als Ehrenämter, um die sich nur der Reiche bewerben kann.

Ein gewaltiger Umschwung ist es, der von dieser primitiven Auffassung, die nur die körperliche, auf die Produktion der notwendigsten Lebensbedürfnisse gerichtete Leistung als eigentliche

Arbeit gelten läßt, zu unserer heutigen Anschauung geführt hat, welche die Bezahlung des Handwerkers, das Honorar des Dichters und Schriftstellers, die Besoldung des Beamten und schließlich selbst die Zivilliste des Fürsten dem nämlichen Gesichtspunkte unterstellt. In der abweichenden Bezeichnung mancher dieser Formen des Lohns, wie in dem Honorar, dem Salär, hat sich noch deutlich die Erinnerung an den Ursprung aus dem Geschenk erhalten. Die Umwälzung ist in allen diesen Fällen, der Entstehung des Arbeitslohnes entsprechend, von unten nach oben erfolgt. Zuerst hat der niedere Beamte, dessen Stellung der wohlhabende Bewerber verschmähete, einen angemessenen Sold empfangen, zuerst der fahrende Musikant und Gelegenheitspoet gegen bedungenen Lohn seine Kunst zur Verfügung gestellt, bis das System der Besoldungen und Honorare auch über die höheren Stufen dieser Stände sich ausbreitete. Dem Streben des unbemittelten Talent, sich geltend zu machen, mußte die auf der alten Ständescheidung beruhende Trennung einer höheren unentgeltlichen Arbeit und der Lohnarbeit allmählich weichen. War die Lohnhöhe innerhalb einer und derselben Gesellschaft früher eine unregelmäßig schwankende, aber durchschnittlich kaum verschiedene gewesen, so erweiterten sich nun deren Grenzen dergestalt, daß sie alle Formen der Lebensführung von dem reichen Haushalt des höchsten Würdenträgers bis zum ärmlichen Brot des Tagelöhners umfaßte. Da der Lohn kein Äquivalent der Arbeit ist, sondern ein Ersatz der zur Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnisse, so richtet sich die Höhe desselben in erster Linie nach dem Maß dieser Bedürfnisse, nicht nach dem Wert oder gar nach dem Umfang der Arbeit. Der Minister bezieht einen höheren Gehalt als sein Schreiber, der Gelehrte wird für seine Leistungen besser bezahlt als der Tagelöhner, nicht weil die Leistungen der ersteren wertvollere sind, sondern weil sie eine kostspieligere Form der Lebensführung notwendig machen. Auch hier bestätigt sich aber die Regel, daß die erreichten Zwecke nicht zugleich die treibenden Motive sind. An der Aufgabe, den Lohn nach den durch die Beschaffenheit der Arbeit geforderten Lebensbedürfnissen zu messen, würde der verwickeltste Verwaltungsorganismus scheitern. Aus den Lebensbedingungen ergibt sich das Resultat jener Ausgleichung von selber. Denn die höhere Form der Arbeit setzt längere Vorbildung, fort-dauernde Anwendung reicherer Hilfsmittel, also größeren Lebensaufwand voraus. Die nämlichen Bedingungen bringen es aber mit sich, daß die Befähigung zu der höheren Form der Arbeit eine

seltener und daher gesuchter ist, und daß nur die Aussicht auf eine Lebensführung, die den zum Erwerb der erforderlichen Fähigkeiten gemachten Aufwand lohnt, die Wettbewerbung anregt. Freilich wird das Gleichgewicht zwischen Leistung und Bedürfnis auf diese Weise nicht vollständig erreicht. Die Gesichtspunkte des augenblicklichen Nutzens, die Bedingungen des Geschmacks und der Mode, vorübergehende populäre Vorurteile sind gerade bei den höheren Formen der Arbeit oft genug entscheidender als der innere Wert der Leistungen. Dennoch vermag allein diese Selbstregulierung der Motive allmählich auch eine unabhängige Wertschätzung hervorzubringen, die sich in zahlreichen kompensierenden Einrichtungen bestätigt, wie sie namentlich unter dem Schutze der Staatsgewalt und zunächst für öffentliche Arbeitsleistungen ins Leben treten. Schon gilt es als ein Mißbrauch, wenn der Staat bei der Bezahlung seiner Beamten von der Rücksicht auf Angebot und Nachfrage und nicht von der unabhängigen Erwägung der durch das Amt geforderten Lebensführung sich leiten läßt; und daß die Einführung dieses Gesichtspunktes auch in den privaten Lohnverkehr nur noch eine Frage der Zeit ist, kann nicht zweifelhaft sein.

Die ethischen Folgen dieser Entwicklung sind von ungeheurer Tragweite. Aus einem Hilfsmittel, das die Kräfte des Armen und Unterdrückten den Bedürfnissen des Mächtigeren dienstbar machte, ist der Lohn zu einem Vehikel der Güterverteilung geworden, das jedem die Form der Lebensführung zu sichern strebt, die der Art seiner Arbeit entspricht. Die Verallgemeinerung des Lohnprinzips hat mit dem Lohn auch die Arbeit geadelt, und indem sie die Schranke zwischen dem freien, nicht arbeitenden Herrn und dem abhängigen Arbeiter beseitigte, ist sie eines der mächtigsten Förderungsmittel menschlicher Gleichheit geworden. Diese Gleichheit wird freilich auch in der idealsten menschlichen Gesellschaft nie eine andere als eine Gleichheit der äußeren Bedingungen in dem Wettbewerb um Arbeit und Lohn sein können. Die verschiedene Höhe der Leistungen und die ihr entsprechende verschiedene Wertschätzung der Arbeit wird immer ihre Bedeutung bewahren. Aber selbst die Ausgleicheung der äußeren Bedingungen des Wettbewerbs wird ein Ziel bleiben, dem sich die menschliche Gesellschaft nur in allmählichem Fortschritt zu nähern, und das sie vielleicht nie ganz zu erreichen vermag. Denn jene wachsende Fürsorge für die Zukunft, die mit der Entwicklung der vollkommeneren Formen des Lohnerwerbs innig verbunden ist, bewirkt notwendig, daß der Lohn nicht

mehr bloß zur unmittelbaren Lebensführung dient, sondern daß sich ein Teil desselben in bleibenden Besitz verwandelt, damit die eigene Zukunft ebenso wie die der Nachkommen sichergestellt werde. So ist mit der Kapitalbildung eine fortwährend sich erneuernde Quelle ursprünglicher Verschiedenheiten des Besitzes gegeben, die es dem einzelnen leichter oder schwerer macht, sich neue Hilfsmittel lohnender Arbeit zu schaffen, und die es einer kleinen Minderzahl sogar freistellt, müßig von der aufgespeicherten Arbeit früherer Generationen oder mit Hilfe dieser von der Arbeit ihrer Mitmenschen zu leben. Doch je schneller die Wogen der sozialen Bewegung den einzelnen gemäß der Kraft, die er selbst betätigt, heben und sinken lassen, um so mehr wird jene Gunst der äußeren Lebensverhältnisse zu einem Moment, das von großer Wirkung werden kann, wenn es sich mit der Tüchtigkeit eigener Leistungen verbindet, das aber bald seine Kraft einbüßt, wo diese Bedingung ausbleibt. Das Glück ist ein Faktor, der sich aus dem menschlichen Leben nie eliminieren läßt. Wenn es in der Form der Glücksgüter zu beseitigen wäre, so würde es in derjenigen der natürlichen Anlagen zurückbleiben, die den Unterschied der Glücksgüter immer wieder zu erzeugen streben. Es hieße dem Leben einen Teil seines besten Inhalts rauben, wollte man jenen Wettkampf individueller Fähigkeiten vernichten, der ohne den Sporn äußerer Erfolge nicht bestehen kann. Wohl haben diese Erfolge selbst keinen sittlichen Wert. Doch wie es für den Menschen keine intellektuelle Wahrheit und keinen ästhetischen Genuß gibt, außer gebunden an einen Stoff sinnlicher Vorstellungen, so bleibt auch die Verwirklichung des Sittlichen an Motive geknüpft, die ursprünglich nicht sittlicher Art sind. Der Erfolg überholt das Motiv und wird dadurch allmählich selbst zum Motiv. Damit aus dem Wettkampf der Interessen mehr und mehr die egoistischen Triebfedern verschwinden können, muß dieser Wettkampf überhaupt entstanden sein, und dazu bedarf es eben der egoistischen Triebfedern.

Indem die Arbeit von der erzwungenen Leistung des Sklaven und Leibeigenen zuerst zur Kunstfertigkeit des freien Handwerkers wurde, um sich von da aus stufenweise zu erheben und zu erweitern, bis sie schließlich jede Art nützlicher, dem privaten oder öffentlichen Interesse gewidmeter Tätigkeit umfaßte, hat sich nicht bloß der Durchschnittswert der Arbeit vergrößert, sondern es ist auch die geringste im Kampf um die tägliche Not geleistete Arbeit veredelt worden. Denn sie fügte sich ein in den gewaltigen Zusammenhang

tätiger Kräfte, in dem nicht mehr bloß der unentbehrliche Kampf um das Leben, sondern alles, was der Mensch leistet, das Streben nach den idealsten wie nach den sinnlichsten Gütern, sich in der Form der Arbeit betätigt. Hierdurch erst ist eine Wertschätzung dieser entstanden, die, von der Natur der Arbeitserzeugnisse unabhängig, sie lediglich nach dem Verhältnisse mißt, in dem die getane Leistung zur übernommenen Pflicht steht. Dieses übereinstimmende sittliche Maß der Wertschätzung menschlicher Leistungen aber strebt, die zuerst auf religiösem Boden erwachsene Idee einer von äußeren Lebensbedingungen unabhängigen sittlichen Gleichheit der Menschen langsam und stetig auch in die praktische Wirklichkeit überzuführen.

Die Ausdehnung der Arbeit über alle Lebensgebiete veredelt jedoch nicht nur die niedrigeren Formen, indem sie diese mit dem gleichen Gedanken der Pflichterfüllung im Dienste des Lebens durchdringt, sondern es ist gerade dieser Gedanke, der über die höheren Formen überhaupt erst sich ausbreitet, nachdem sie unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Arbeit getreten sind. Der Held des heroischen Zeitalters betreibt den Kampf als eine erfreuliche Übung seiner Kräfte; daher kriegerische Überfälle aus bloßer Lust an Wagnis und Gefahr hier nichts Seltenes sind. Das Oberhaupt des patriarchalischen Staats empfindet es zwar als ein Gebot der Pietät, den ererbten Besitz an Land und Leuten ungeschmälert oder, wo möglich, gemehrt auf den Sohn zu bringen; aber der Gedanke einer Pflicht, die über diesen Gesichtspunkt des Besitzes hinausgeht, dämmt ihm erst in unsicheren Umrissen. Die Berufstreue schlummert hier noch als Keim eingehüllt in die persönlichen Gefühle der Liebe zur Heimat und zu den Stammesgenossen. Erst jene Entwicklung der Sitte, welche die Arbeit zur freien Leistung erhebt und dann über alle Gebiete ersprißlicher Tätigkeit ausdehnt, strebt die Idee einer sittlichen Gemeinschaft, in der Tätigkeit und Pflichttreue die Lebensbedingungen sind, zu einem allmählich alle Lebenskreise durchdringenden Grundsatz zu machen.

Aber wenn die höchsten Formen menschlicher Tätigkeit nicht mehr bloß erfreuende Übungen körperlicher oder geistiger Kräfte, sondern, gleich der niedersten Arbeit, die der Not des Lebens dient, ernste Pflichterfüllungen geworden sind, so haben sie damit keineswegs aufgehört, jene lusterweckende Wirkung zu äußern, die vordem zu ihnen hinzog. Ja, sie haben diese nicht nur bewahrt, sondern auch den niedrigeren Formen der Arbeit in dem Maße mitgeteilt,

als bei ihnen an Stelle des Zwangs die freie Betätigung der Kräfte trat. Diese erfreuende Wirkung, die die Arbeit zum Genuß macht und den Zwang in einen Trieb zu ihr verwandelt, läßt zugleich eine neue Form der Betätigung menschlicher Kraft aus ihr entspringen: das Spiel.

b. Das Spiel.

Das Spiel ist in seinen vollkommenen Formen durchaus ein Kind der Arbeit. Es gibt nur wenige Formen des Spiels, die nicht in irgend-einer Form ernster Beschäftigung ihr Vorbild fänden. Aber das spielende Abbild würde nicht entstehen können, wenn ihm nicht in der ursprünglichen Anlage des Menschen natürliche ästhetische Motive begünstigend entgegenkämen. So lassen sich denn auch die Lebens-äußerungen, die aus solchen Motiven entspringen, in gewissem Sinne als die primitiven Spiele bezeichnen, aus deren Verbindung mit den verschiedensten Lebensverrichtungen dann erst die entwickelten Spiele hervorgegangen sind. Jene tatsächlich ästhetischen Motive liegen im Gefallen am Rhythmus, am Schall und Klang, an Glanz und Farbe, die darum schon der Naturmensch wo möglich im Verein auf sich wirken läßt. Liegen in den natürlichen Körperbewegungen bereits die Bedingungen zur Ausbildung rhythmischer Bewegungen mit sie begleitenden Schalleindrücken und Sangweisen, so steigert sich vornehmlich in der Ausschmückung des eigenen Leibes der ästhetische Genuß durch die Wirkung von Glanz, Farbe und Gestalt; und alle diese Faktoren zusammen machen den Tanz, in dem sich Rhythmus, Schall, Farben- und Gestaltenwirkungen verbinden, zum ursprünglichsten aller Spiele, zu demjenigen zugleich, das am ehesten rein um seiner selbst, um seiner erfreuenden Wirkungen willen gepflegt wird. Doch schon dieses ursprüngliche Spiel verändert seinen Charakter, sobald sich ernste Lebenszwecke mit ihm verbinden. So entsteht auf der einen Seite der Kulttanz, der, indem er sich bestimmten Kultusordnungen einfügt, kunstvollere Tanzformen aus sich hervorgehen läßt. Indem diese dann vermöge einer natürlichen Vorstellungsverbindung zu den Eigenschaften oder dem Leben der Götter in Beziehung gebracht werden, gewinnen sie mehr und mehr spezifisch verschiedene religiöse Inhalte, in denen, wie in den Dämonen- und Göttervorstellungen selbst, die mannigfaltigsten menschlichen Affekte zum Ausdruck kommen. Auf der anderen Seite lösen sich die rhythmischen Bewegungen in einzelnen ihrer Bestandteile aus ihrer im ursprünglichen Tanz an den ganzen Körper gebundenen Vereinigung, um einzelne Arbeitsleistungen zu

begleiten. So entstehen die verschiedenen Arbeitsrythmen, die sich mit den mannigfaltigsten mechanischen Beschäftigungen, dem Schlagen, Stoßen, Hämmern, Heben von Lasten usw. verbinden und vornehmlich da, wo die Arbeit eine gemeinsame ist, fördernd in diese eingreifen, indes sie selbst wieder durch rhythmische Schalleindrücke, die zum Teil Wirkungen der Arbeit sind, und durch begleitenden Gesang, der sich gleichfalls den Bewegungen anpaßt oder ihre Schallwirkungen nachahmt, unterstützt werden*). Ein Teil der erfreuenden Wirkung, die der ursprüngliche Ausdruck der Freude in Tanz und Gesang hervorbringt, überträgt sich so auf die von der Not des Lebens erzwungene Arbeit: diese wird allmählich, wenigstens in ihren leichteren Formen, zu einem Genuß, der zu spielender Wiederholung antreibt. Hiermit entsteht die erste und wahrscheinlich verbreitetste, jedenfalls die dauerndste Form des Spiels: das Arbeitsspiel. Da unter den Begriff „Arbeit“ jede dem Bedürfnis des Lebens dienende Beschäftigung fällt, so werden aber natürlich mit der Steigerung der Lebensbedürfnisse auch die Formen der Arbeit und mit ihnen die Formen des Spiels immer mannigfaltiger. Indem der Mensch in der Arbeit, zu der ursprünglich die Not des Lebens den Widerstrebenden zwingt, unter dem Einfluß jener ästhetischen Wirkungen eigener Tätigkeit die Übung seiner Kräfte überhaupt als einen Genuß schätzen lernt, wird allmählich die Arbeit selbst ein Gegenstand des Genusses, und die Freude an ihr treibt nun zu ihren freien Wiederholungen im Spiel, bei denen Last und Gefahr sich ermäßigen, um womöglich den Genuß allein übrig zu lassen. Damit verzichtet das Spiel auf den nützlichen Zweck der Arbeit, um deren erfreulichen Nebeneffekt zum Selbstzweck zu erheben. Die weitere Folge ist eine phantasievolle Umgestaltung, die ganz und gar von diesem neuen Zweck beseelt ist, und deren hauptsächlichstes Hilfsmittel in der Steigerung der Lustaffekte durch ihren schnelleren Wechsel besteht. Der Gleichförmigkeit, mit der diese Bedingungen wiederkehren, verdanken viele der Arbeitsspiele die überraschende Übereinstimmung, in der sie bei Natur- wie Kulturvölkern auftreten. Zugleich liegen aber in den allgemein menschlichen Trieben, denen sie ihren Ursprung verdanken, die engen Beziehungen begründet, die das Spiel mit der Kunst so nahe verbindet, daß beide in ihren Anfängen oft völlig zusammenfallen**).

*) K. Bücher, Arbeit und Rhythmus, 4. Aufl., 1909.

**) Über allgemein verbreitete Spielformen vgl. R. Andree, Ethnograph. Wundt, Ethik. 4. Aufl. I.

Neben der Arbeit gibt es aber von frühe an noch einen zweiten Bestandteil menschlicher Tätigkeit, der durch seine Natur zu spielender Wiederholung hindrängt: die Kulthandlung. Wie sich der Tanz vermöge der natürlichen Assoziation der Gefühle zu einem der frühesten Bestandteile des religiösen Kultus entwickelt, so weckt dieser überhaupt durch das Streben nach Schmuck, das sich mit ihm vereint, den ästhetischen Sinn, und er wird dadurch allmählich zu einer Quelle des Genusses, die zu selbständiger Wiederholung anreizt. So entsteht eine zweite Klasse von Spielen, die wir mit Rücksicht auf diese Entstehung die Kultspiele nennen können. Sie gehören zweifellos zu den ältesten Spielformen, haben jedoch die bedeutendsten Umwandlungen erfahren, so daß das Kultelement in ihnen meist nicht nur völlig unkenntlich, sondern das Spiel selbst in der Regel degeneriert, dem ursprünglichen Spielzweck gänzlich entfremdet ist. Hierher gehören vor allem die Glücksspiele. Von der religiösen Bedeutung des Losens sind noch heute im populären Aberglauben deutliche Spuren erhalten geblieben. Begierig, den Schleier der Zukunft zu lüften, glaubt der Mensch in dem gezogenen Los oder in dem geworfenen Würfel eine göttliche Voraussage zu empfangen, indem er annimmt, die Götter, da sie alles lenken, führten auch seine Hand bei der Ziehung des Loses oder beim Werfen des Würfels. Verblaßt die religiöse Vorstellung, so tritt an die Stelle der göttlichen Lenkung der Zufall, und die Lust an dem Wechsel zwischen Hoffnung und Erfolg macht die Frage an das Schicksal zu einem spielenden Zeitvertreib, an dem sich bald auch die Gewinnsucht beteiligt.

Eine andere Form dieser Kultspiele kann man im Hinblick auf ihren Ursprung die Zeremonienspiele nennen. Sie sind spielende

phische Parallelen und Vergleiche, Bd. 2, S. 86 ff. Das oben hervorgehobene Verhältnis zwischen Spiel und Arbeit hat Th. Groos (Die Spiele der Tiere, 1896, und: Die Spiele des Menschen, 1898) gewissermaßen umzukehren versucht, indem er das Spiel als die durch natürliche Züchtung erworbene Vorübung zur ernstesten Arbeit betrachtet, wobei er sich hauptsächlich auf die Spiele der Tiere stützt. Aber auch bei den Tieren beruhen die Äußerungen des sogenannten Spieltriebs, wie die der Instinkte überhaupt, nur zur einen Hälfte auf angeborenen Affekt- und Willensanlagen, zu einem anderen, sehr wesentlichen entstehen sie erst unter der Einwirkung der elterlichen Tiere oder, wie bei unseren Haustieren, des Menschen. Sie beschränken sich überdies auf das Gebiet einfacher Kampfspiele, also auf Handlungen, die im wesentlichen dem Umkreis der natürlichen Instinkte angehören, solange sie nicht geradezu Produkte der Dressur sind. (Vgl. meine Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 5. Aufl., S. 436 ff.).

Verweltlichungen religiöser Zeremonien. So der Tanz selbst, der aus der ursprünglichen Lustbetätigung wahrscheinlich unmittelbar in den Kulttanz übergegangen ist, um dann aus diesem wieder, nachdem er im religiösen Kultus die Weihe der kunstmäßigen Übung empfangen hat, die verschiedenen Formen weltlicher Kunsttänze zu entwickeln. Ferner gehören hierher zahlreiche Jugendspiele, bei denen die Lust an regelmäßigen, im Verein ausgeführten rhythmischen Bewegungen, namentlich wenn sie von Gesang oder Musik begleitet sind, den wesentlichsten Faktor der gefallenden Wirkung abgibt. Auch die Musik ist in ihren edleren Stilformen hauptsächlich von der religiösen Kunstübung ausgegangen, wenngleich vermöge der natürlichen Verbindung der menschlichen Handlungen mit Rhythmus und Gesang ihr Ursprung in alle anderen Spielformen hinüberreicht.

So große Bedeutung nun aber auch die Kultspiele für die Anfänge der Kultur besitzen mögen, so treten sie doch im Laufe der Kulturentwicklung an ethischer Bedeutung sichtlich zurück gegenüber den Arbeitsspielen. Nicht jene Tätigkeiten, die der Befriedigung der täglichen Bedürfnisse dienen, haben aber hier den Vorrang gewonnen, sondern jene, in denen der Mensch die errungenen Güter gegen feindliche Mitbewerbung zu sichern strebt. Die allseitige Betätigung der Kräfte, die er fordert, und die Auszeichnung, die er verschafft, haben den Kampf schon in unvordenklicher Zeit zu einem ernsten Spiel gemacht, das, ebenso wie sein friedliches Ebenbild, die Jagd, nicht als Arbeit, sondern als eine erfreuende Übung galt, die das Vorrecht des Freien vor dem arbeitenden Sklaven war. Fast so alt wie der Kampf ist daher sicherlich das Kampfspiel. Die Helden der heroischen Zeit ergötzen sich, wenn der ernste Streit ruht, an Kampfspielen. Diese werden zum Inhalt gemeinsamer nationaler Feste, und sie bilden den hauptsächlichsten festlichen Schmuck bei jeder wichtigen Gedenkfeier, vor allem bei der Bestattung von Herrschern und Helden. Der besondere Reiz, den das Glück des Kampfes ausübt, hat dann neben dem eigentlichen Kampfspiel, das dem blutigen Ernst zuweilen nicht allzuferne steht, noch mancherlei abgeschwächte Nachahmungen entstehen lassen: so die gymnastischen Spiele, bei denen eine einzelne körperliche Leistung aus der Summe der den Kampf zusammensetzenden Momente herausgenommen und zum Gegenstand spielender Wettbewerbung gemacht wird. Andererseits gehören hierher die schon in uralter Zeit erfundenen Kegel- und Brettspiele, bei denen

Steine oder Holzfiguren nach bestimmten Kampfesregeln geworfen werden oder ihre Plätze wechseln müssen. So vertreiben sich nach der Odyssee schon die Freier der Penelope die Zeit mit einer Art Brettspiel. Bald ist es der Scharfsinn, bald der bloße Zufall, der den Erfolg dieser Spiele regelt — Momente, denen ja auch der wirkliche Kampf neben dem Wetteifer körperlicher Kraft und Gewandtheit seine dem Spiel verwandte Wirkung verdankt.

Die allmählich zunehmende Wertschätzung der niedrigeren Formen der Arbeit spiegelt sich nun deutlich darin, daß das Spiel genau in umgekehrter Richtung wie die Arbeit den Bereich seiner Herrschaft erweitert hat. Während diese von dem den Kampf um die tägliche Not gewidmeten Leistungen auf die höheren und freieren Betätigungen übergang, hat sich jenes, das mit eben diesen freieren, ihm selbst schon verwandteren Formen begann, allmählich auf die niederen Lebensgebiete ausgedehnt. Einen Beleg hierzu bilden die Spiele unserer Kinder. Nicht nur was es selbst dereinst im künftigen Beruf zu leisten hat, sondern alles mögliche, was es andere leisten sieht, übt das Kind im Spiele. So lernt es spielend die Freude an der Arbeit. Neigungen und Anlagen haben hier Gelegenheit, sich zu äußern — ein Vorteil, der um so mehr ins Gewicht fällt, je größere Geltung sich an Stelle ererbter Überlieferung die eigene Begabung erringt. Darum sind die Spiele der Jugend kein müßiger Zeitvertreib, sondern sie gehören zu den wichtigsten Erziehungsmitteln, bei deren Auswahl und Wechsel der Zweck der harmonischen Ausbildung von Körper und Geist im Vordergrund stehen sollte.

Gerade diese Art des Spieles, die in einer spielenden Wiederholung der ernsten Lebensinhalte besteht, verliert aber, auch wenn die wichtigste Zeit des eigentlichen Spiels, die der Jugendspiele, vorüber ist, nicht ihren Wert. Sie verändert nur, den geänderten Bedürfnissen entsprechend, ihre Formen: die körperliche Übung hat für das reifere Alter keine Bedeutung mehr, und bei der geistigen tritt der Einfluß auf die intellektuellen Fähigkeiten mindestens in zweite Linie. Um so mehr bedarf der im ernsten Kampf des Lebens stehende Mensch der Erhebung des Gemüts über die Nichtigkeiten des alltäglichen Daseins und der Stählung des Charakters gegen die Einflüsse, die ihm die freudige Erfüllung seiner Arbeitspflichten verleiden möchten. Das Lebensgebiet, das diese Aufgabe erfüllt, ist die Kunst. Schon die Alten haben erkannt, daß der Genuß ihrer Schöpfungen für den gereiften Geist so unentbehrlich ist und darum

so allgemein sein sollte wie das Spiel für das Kind. Uns ist unter dem Druck einer Lebensanschauung, die in der Arbeit nur noch einen mühseligen Kampf sieht, diese Auffassung leider zum Teil verloren gegangen. Unter allen Künsten aber ist es die dramatische, die den Beruf, einen ernsten Lebensinhalt in spielender Wiederholung zur in sich abgeklärten und vollendeten Darstellung zu bringen, am unmittelbarsten erfüllt. Sinnig bezeichnet daher der Sprachgebrauch gerade auch die dramatische Kunstleistung als ein Spiel. In der Tat gilt vor allem von ihr, daß ihr Gegenstand die spielende Wiederholung des wirklichen Lebens und so dem Spiel des Kindes verwandt ist. Indem sie aber mit künstlerischer Absicht die bedeutsamen Momente eines Lebensinhaltes zu einem Ganzen zusammenfügt, wird sie zu einem sittlichen Erziehungsmittel, das veredelnd auf die Auffassung der eigenen Lebensaufgaben zurückwirken kann.

Damit dieser Analogie ihr letzter Beziehungspunkt nicht fehle, hat sich, entsprechend der Ausbreitung des Spiels über die verschiedenen Lebensgebiete, zugleich in den Objekten des künstlerischen Gestaltens ein Wandel im Laufe der Zeiten vollzogen. Auch die Kunst hat in ihren vollkommeneren Formen auf den Höhen des Lebens begonnen: in der Verherrlichung der Taten der Helden und Herrscher, in der Schilderung des tragischen Untergangs gewaltiger Königsgeschlechter hat sie dereinst allein die Gegenstände gesehen, die des Interesses wert und zur Erhebung des Gemüts über die alltägliche Not des Lebens geeignet seien. Erst als die antike Kultur ihren Höhepunkt überschritten und sich der vornehmeren Klassen der Gesellschaft ein Gefühl der Übersättigung an den überreichen Genüssen des Lebens bemächtigt hatte, stieg die Kunst auch in die niederen, von dem Luxus der höheren Stände unberührt gebliebenen Lebenskreise hinab. So haben sich Poesie und bildende Kunst allmählich über alle Gebiete des Lebens verbreitet. In jeder Form der Lebensführung sucht die spätere Kunst den sittlichen Gehalt aufzufinden, um, selbst die Wirkung einer veränderten Auffassung, ihrerseits zu deren Verbreitung und Befestigung mitzuhelfen. Besonders in der Dichtung ist diese allen Gebieten der Kunst gleichmäßig eigene Erweiterung der Aufgaben nicht selten auch mit Rücksicht auf ihren ethischen Zweck mit Bewußtsein ausgesprochen worden *).

*) Es sei hier nur auf die Motivierung hingewiesen, die Diderot seinem bürgerlichen Drama „Le fils naturel“ beigegeben, sowie auf das uns noch

Hiermit vollendet sich eine Entwicklung, die schon in mythischer Vorzeit begonnen. In der Ausschmückung der Götterbilder oder des eigenen Leibes mit religiösen Symbolen, in Kultzeremonien, die von Tanz und Gesang begleitet waren, betätigt sich zunächst der ästhetische Sinn. Von da aus verbreitet er sich dann mehr und mehr über die Beschäftigungen des täglichen Lebens, die ohnehin selbst schon, namentlich da, wo sich die Arbeit mit rhythmischen Bewegungen verbindet, zur erleichternden und erheiternden Begleitung mit Gesang herausfordern. So vereinigen sich auch hier die äußeren Lebensbedingungen mit jenen religiösen Motiven, die überall das Tun des Menschen begleiten, zu übereinstimmenden Wirkungen, aus denen dann wieder die mannigfaltigsten Verflechtungen der Gefühle hervorgehen. Wie der religiöse Kultus dem Menschen zu einer seiner ersten Lebensaufgaben wird, so trägt dieser umgekehrt fast in jedem Unterhalt des Lebens dienende Arbeit religiöse Symbole, an die er den Erfolg seines Tuns gebunden glaubt. Darum bleiben, welches immerhin der Ausgangspunkt sein möge, die wirksamsten Antriebe für die Entwicklung künstlerischen Schaffens zweifellos die religiösen Kultformen und die an sie geknüpften Vorstellungen, die nun von Dichtung und bildender Kunst selbst weitergebildet werden. Darum ist wohl jede vollkommene Form der Kunstleistung religiösen Ursprungs. Von hier aus hat sie dann erst andere Lebensinhalte in sich aufgenommen, und so ist insbesondere die Lebensarbeit des Menschen in ihren verschiedenartigsten Gestaltungen zum Gegenstand der wirksamsten Künste geworden. Auch in diesem Übergang ist die Kunst ein Bild des Lebens, das sie darstellt, und zugleich der Wertschätzung seiner Formen.

c. Das gesittete Benehmen: die persönliche Haltung.

Die Ausdrücke „gesittet“ und „sittlich“, die von der Sprache einander so nahe gerückt sind, verhalten sich gleichwohl in ihrer Bedeutung annähernd wie das Äußere zum Innern, wie das Kleid zum Menschen. Gesittet ist was der Sitte gemäß ist; sittlich was den allgemeingültigen sittlichen Normen entspricht. Unter dem gesitteten Benehmen verstehen wir daher insbesondere die den Vorschriften der Sitte angemessene Art individueller Lebensführung, wie sie teils in dem Verhalten des einzelnen gegenüber äußeren Zufällen

näher liegende Beispiel Gustav Freytags, der sich bei seinem ersten Roman „Soll und Haben“ ausdrücklich die Aufgabe stellte, „das deutsche Volk aufzusuchen bei seiner Arbeit“.

und Lebensschicksalen, teils in der Rücksichtnahme auf andere Menschen beim Verkehr mit ihnen zutage tritt. In diesem weiteren Sinne bilden die nachher zu besprechenden Umgangsformen einen Bestandteil des gesitteten Benehmens, und das letztere überhaupt kann man danach in die persönliche Haltung und das Verhalten gegen andere scheiden.

In nichts prägt der Einfluß der Kultur auf den einzelnen so augenfällig sich aus wie in dem Benehmen bei den Wechselfällen des Lebens. Trauer und Freude und alle anderen Gemütsbewegungen äußert der Naturmensch rückhaltlos, ohne sich Zwang aufzulegen. Die Helden Homers machen ihrem Schmerz durch lautes Jammern Luft, und selbst die Tragödiendichter der attischen Periode suchen noch durch die Wehklagen ihrer Helden das Mitgefühl der Zuschauer zu erwecken. Dennoch hatte in dieser Zeit der Grundsatz, in allen Dingen Maß zu halten, schon seine Einwirkung auf die persönliche Haltung auszuüben begonnen*). Eine ungleich größere Bedeutung aber erhielt, wie schon Lessing im „Laokoon“ bemerkt hat, das Gebot, in allen Wechselfällen des Lebens durch ein gleichmäßig festes Benehmen die Manneswürde zu wahren und besonders den Schmerz gelassen zu ertragen, bei den Römern. So hat hier die Grundregel des persönlichen Verhaltens jenes negative Gepräge gewonnen, das sie noch heute besitzt. Alles zu vermeiden, was die Aufmerksamkeit oder die Gefühle anderer allzusehr beanspruchen könnte, darum bei guten wie schlimmen Zufällen eine ruhige Haltung zu zeigen, die Freude wie den Schmerz zu dämpfen und die Leidenschaft zu bezwingen — das ist die Maxime, die uns die Sitte zu befolgen gebietet. Sie verlangt nicht apathische Gleichgültigkeit, die als naturwidrig verletzt, sondern eine Ermäßigung der Affekte, die zureichend ist, an dem natürlichen Gefühl nicht zweifeln zu lassen, und die doch von den Nebenmenschen Eindrücke fernhält, die das Gleichmaß ihres Innern stören könnten. Von diesem seinem Ursprungspunkte aus gewinnt nun aber der Begriff des gesitteten Benehmens noch eine weitere Ausdehnung. Nicht bloß unbesonnene Worte und ungezügelte Affekte verletzen uns, sondern vermöge der Macht der Gewohnheit rückt schließlich alles, was dem gewohnten Verhalten widerstreitet, in die nämliche Stelle ein. Das gesittete Benehmen im weiteren Sinne schließt daher nicht bloß das materiell, sondern auch das

*) Zeugnisse hierüber vgl. bei L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 418 ff.; über dieselben Eigenschaften in der homerischen Zeit Buchholz a. a. O., III, S. 344 ff. Max Wundt, Geschichte der griechischen Ethik, I, S. 5 ff.

formell Anstößige aus, das uns an sich nicht verletzen würde, jedoch durch den Widerspruch mit dem in der Gesellschaft herkömmlichen Benehmen ungebührlich die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Wer sich völlig anders kleidet als seine Zeit- und Stammesgenossen, wer mit der Hand statt mit der Gabel in die Schüssel greift, gilt uns ebenso als ungesittet wie derjenige, der über eine Ungeschicklichkeit, die seinem Nachbar widerfährt, in ein lautes Gelächter ausbricht, oder der aufdringlich immer nur von sich selber redet.

d. Die Umgangsformen: der Gruß.

Wird auch das persönliche Verhalten überall durch die Rücksicht auf andere Menschen bestimmt, so sind doch die Erscheinungen, in denen es sich betätigt, rein individueller Art. Schmerz und Freude kann noch der Einsame empfinden; nur die Äußerung dieser Affekte ist meist eine andere als in der Gesellschaft, da eben die Rücksicht auf diese hinwegfällt. Hierin unterscheiden sich nun wesentlich jene Formen des gesitteten Benehmens, die in dem Verhalten gegen Nebenmenschen sich äußern, und die ohne das Zusammensein mit ihnen überhaupt hinfällig werden. Ist bei der persönlichen Haltung die Rücksicht auf den Nächsten eine indirekte, so ist sie bei den Umgangsformen eine direkte: ihr Motiv besteht in dieser Rücksicht selbst, der das äußere Verhalten nur einen angemessenen Ausdruck gibt. Von besonderer Wichtigkeit sind unter diesen Erscheinungen, die an sich je nach Gelegenheit außerordentlich wechseln können, solche, durch die der Mensch seinem Nebenmenschen die Gesinnungen seiner Achtung, seines Wohlwollens und seiner Freundschaft bezeugt.

Die allgemeinste Form der Äußerung dieser Gesinnungen ist der Gruß. Achtung vor dem Nächsten ist seine Grundbedeutung, die sich in seinen höchsten wie in seinen abgeblaßtesten Formen verrät. Doch mit ihr können sich die verschiedensten Nebenvorstellungen, Freundschaft, Wohlwollen, Herablassung, Demut, verbinden. Daß der noch heute konstanteste Bestandteil des Grußes, die Verneigung, aus den Gefühlen, die gegenwärtig diese Äußerung der Achtung begleiten, nicht mehr zureichend erklärt werden kann, ist augenfällig. Auch hier muß man daher auf den mutmaßlichen Ursprung der Sitte zurückgehen. Von diesem genetischen Gesichtspunkte aus hat man versucht, den Gruß als eine einstige Form der Friedensbezeugung aufzufassen. In einem Zeitalter, in welchem der begegnende Fremdling leicht ein das Leben bedrohender Feind

sein konnte, mochte es geraten erscheinen, daß zufällig sich Begegnende durch Gebärden ihre friedliche Absicht kundgaben. So soll der Handschlag die Wehrlosmachung der Rechten, das Entblößen des Hauptes die eigene Schutzlosigkeit andeuten, und als verwandte Symbole sollen verschiedene andere Grußformen anzusehen sein, wie die chinesische Sitte der Emporhebung der Hände, die dem Bekenner des Islams eigene Kreuzung der Hände über der Brust, endlich nicht minder das im Orient und in afrikanischen Despotenländern noch heute vorkommende Niederwerfen des Geringeren vor dem Vornehmen. Haben doch alle diese Formen des Grußes dies miteinander gemein, daß sie den Grüßenden der Fähigkeit berauben, sich zu verteidigen oder einen andern anzugreifen*).

Aber auch hier muß geltend gemacht werden, daß der tatsächliche Erfolg einer Handlung und ihr ursprünglicher Zweck nicht notwendig und daß sie in der Geschichte der Sitte sogar höchst selten zusammenfallen. Dies schließt natürlich nicht aus, daß Wirkungen, die mit einer gewissen Konstanz einer bestimmten Handlung folgen, nachträglich, wo sich die Gelegenheit bietet, zu ihren Motiven erhoben werden. Auch im gegenwärtigen Fall mag dies geschehen sein; doch handelt es sich hier sicherlich nur um eine der mannigfachen Verzweigungen, deren eine solche Sitte fähig ist. Gerade bei den Formen der Begrüßung sind in der Tat diese Verzweigungen schon auf primitiven Kulturstufen nicht nur äußerst mannigfaltig, sondern es haben augenscheinlich vielfach durch eine oft ins Groteske schweifende Steigerung ursprünglich einfacherer Ausdrucksformen die Erscheinungen seltsame und so komplizierte Gestaltungen angenommen, daß die primären Motive manchmal völlig unauffindbar geworden sind**). Ein dankbareres Material bieten darum wohl die im ganzen konstanteren Grußformen der Kulturvölker, bei denen jene Mäßigung der Affektäußerung, die zu einer Grundregel des gesitteten Benehmens geworden ist, den Erscheinungen ihren einfacheren und darum unzweideutigen Charakter bewahrt hat.

Vor allem gibt es nun unter diesen einfachen Grußformen eine von weitester Verbreitung und von sehr hohem Alter, deren ursprüngliche Bedeutung jeden Zweifel ausschließt. Dies ist die grüßende Verneigung des Menschen vor seinem Gott oder vor dessen Bild: die Stellung des Betenden ist die eines Grüßenden, wobei

*) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 640 ff.

**) Vgl. die von R. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, II, S. 223 ff., gegebene Übersicht.

sich nur die gewöhnliche Achtungsbezeugung zum Ausdruck der tiefsten Verehrung und Demut gesteigert hat. Nicht anders verhält es sich mit jenen Formen des Grußes, bei denen der Mensch vor einem andern Menschen sich demütigt, wo aber der Gedanke an eine Friedensversicherung oder ähnliche Reflexionsmotive ebenfalls so fern wie möglich liegen: so, wenn sich im Orient der Untertan vor seinem Gebieter auf die Erde wirft, oder wenn dereinst in Griechenland der verfolgte Fremdling die Knie des Gastfreundes, der ihn aufnahm, schutzfliehend umfaßte. Nun ist es eine Regel, die in der Geschichte der Sitte überall sich bestätigt findet, daß, sobald verwandte Gewohnheiten von mannigfach abgestufter Intensität vorkommen, die stärksten, in denen sich die mächtigsten Gefühle kundgeben, durchgängig die ursprünglichsten sind. Die weitere Entwicklung wird dann durch das Gesetz beherrscht, daß allmählich die Gefühle sich abschwächen, wodurch dann auch deren Äußerungen gemäßigte werden und andere Motive neben den ursprünglichen Platz finden können. Wenden wir diese Regel auf den gegenwärtigen Fall an, so trägt die religiöse Ehrfurchtsbezeugung alle Kennzeichen einer primären Form an sich. Ihr am nächsten kommt derjenige Gruß, bei dem sich der Mensch vor dem Menschen demütigt, und der auch in seiner äußeren Erscheinung von den Gebärden religiöser Demütigung manchmal kaum zu unterscheiden ist. In der Tat ist es ja nicht ganz selten geschehen, daß diese Demütigung vor den Inhabern der irdischen Macht den Schritt zur religiösen Verehrung wieder zurückgetan hat.

An die Erniedrigung des Untertanen vor dem Herrscher schließt sich nun in allmählich abgestufter Folge der Gruß des Subalternen vor dem mächtigen Minister, des bescheidenen Handwerkers vor dem vornehmen Manne, dann die Verbeugung, mit der sich Gleichgestellte begegnen, bis zu dem herablassenden Neigen des Hauptes oder der Hand, womit der Fürst die tiefe Verbeugung seines Dieners erwidert. So abgeblaßt hier immerhin die Äußerung der Achtung erscheinen mag, sie ist schließlich doch von der Ehrfurchtsbezeugung des Untergebenen, dem dieses Zeichen der Huld gilt, und selbst von jener tiefsten Äußerung der Demütigung, die der Mensch nur seinem Gott gegenüber kennt, bloß dem Grade nach verschieden.

Eine Bestätigung dieses religiösen Ursprungs der Grußformen liegt in der Bedeutung der Grußworte, in denen eine solche Beziehung großenteils heute noch deutlich erkennbar ist. Die Grußworte sind durchgängig mehr oder minder rudimentär gewordene

Gebetsformeln. Sie sind in der Regel Gebete für den Angeredeten oder Begrüßten, können sich aber in einigen Fällen zu Gebeten an diesen erheben: so bei der Bitte des Schutzflehenden, der demütigen Ehrfurchtsbezeugung vor dem Herrscher, und namentlich immer bei der religiösen Demütigung, bei der auch das gewöhnliche Verhältnis zwischen Grußgebärde und Grußworten sich umkehrt, indem das gesprochene Gebet zur Hauptsache wird, während die Gebärde nur die begleitenden Gefühle andeutet.

Diese Eigenschaft der Grußworte ist besonders der Auffassung des Grußes als einer Friedensbezeugung wenig günstig, wenn diese auch in einigen Fällen offenbar aus ihm entstanden ist. Von der Versicherung der friedlichen Gesinnung bis zum Gebet ist aber ein weiter Schritt. Weit näher liegt dieses den Bezeugungen der Ehrfurcht, der Achtung, der Freundschaft, des Wohlwollens — Gradabstufungen verwandter Gefühle, zu deren Ausdruck wir heute noch die Grußgebärden wie die Grußworte verwendet sehen. Auch entstehen Sitten von so urwüchsiger Bedeutung wie der Gruß nicht auf dem Wege der Reflexion. Nur die Kraft ursprünglicher Gefühle ist imstande, so übereinstimmende Lebensäußerungen hervorzubringen, und nur die bei allem Wandel erhalten bleibende Kontinuität der Gefühle vermag den wechselnden Ausdrucksformen die Konstanz ihres Charakters zu wahren. Wir grüßen heute noch den begegnenden Bekannten mit Gebärden und Worten, die abgeschwächte Wiederholungen der Gebärden und Worte sind, mit denen schon in unvordenklicher Zeit der Mensch vor seinem Gott sich demütigte, weil schließlich doch ein Band der Verwandtschaft diese Gefühle verbindet. Indem die Demut in Ehrfurcht, diese in Achtung, Freundschaft, Wohlwollen übergang, haben sich Stufe für Stufe die Grußgebärden ermäßigt; die Grußworte sind aus Gebeten an den Begrüßten zuerst in solche für diesen und endlich in bloße Wunschformeln umgewandelt worden, die nur im sprachlichen Ausdruck meist die Spuren ihres Ursprungs noch an sich tragen.

Eine weitverbreitete Form des Grußes gibt es allerdings, für die eine rein soziale Entstehung nicht unwahrscheinlich erscheint: der Handschlag. Auch bei ihm ist aber die älteste Bedeutung nicht die Friedensversicherung, sondern das Gelöbniß und der Vertrag*). Das wechselseitige Umfassen der Rechten oder in besonders feierlichen Fällen beider Hände erscheint hier als ein so natürliches

*) J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 2. Ausg., S. 138.

Symbol des Bundes, der den Menschen an den Menschen fesseln soll, daß es begreiflich ist, wenn wir ihm weitverbreitet, namentlich bei semitischen und indogermanischen Völkern, begegnen. Dennoch fehlt selbst bei dem Handschlag die religiöse Beziehung nicht. Die rechte Hand ist es, die den Eidschwur symbolisch bekräftigt, indem der Schwörende mit ihr einen Gegenstand berührt, der ihm vor andern als heilig gilt, in heidnischer Zeit den Schwertgriff, in christlicher das Kruzifix oder den Reliquienschrein. Der Jude, dem die Religion ganz und gar als ein Bündnisvertrag zwischen Gott und Mensch galt, gab seinem Jahwe, wenn er ihn trotz des Mosaischen Verbotes im Bilde versinnlichte, die aus den Wolken herabreichende Hand als Attribut. Mag darum der Handschlag immerhin ursprünglich schon ein für menschliche Verhältnisse verwendetes Zeichen gewesen sein, so wurzelt doch die Heilighaltung des so geleisteten Versprechens in jener religiösen Beziehung. So mochte denn auch die Gebärde gleichzeitig als Symbol des Bündnisses und des religiösen Gelöbnisses empfunden werden. In der gewöhnlichen Grußform haben sich dann aber beide Bedeutungen allmählich bis zur allgemeinen Freundschaftsbezeugung abgeschwächt.

e. Die ethische Bedeutung der Umgangsformen.

Ein näheres Eingehen auf die sonstigen Erscheinungen, in denen sich im sozialen Verkehr die Rücksichtnahme auf andere betätigt, mag hier unterbleiben*). Der Gruß kann in dieser Hinsicht als ein typisches Beispiel gelten, das sich nur durch sein höheres Alter von sonstigen Formen der Höflichkeit unterscheidet. Meist beginnt daher bei diesen die Entwicklung erst an einem späteren Punkte;

*) Eine feinsinnige Untersuchung der sämtlichen hierher gehörigen Erscheinungen hat Jhering im zweiten Bande seines „Zweck im Recht“ gegeben. Ich kann nur insoweit mit dem Verfasser nicht einverstanden sein, als er überall bemüht ist, die Entstehung der Sitten auf eine Erkenntnis ihrer sozialen Zwecke zurückzuführen, ein Verfahren, bei welchem sich dann unvermeidlich der ursprünglichen Anschauungsweise unsere eigene unterschiebt. Wo gewissen Grußformen wirklich die Bedeutung von Friedensbezeugungen mit Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben ist, da weisen dieselben durchweg auf eine relativ späte Entstehung hin, und sie sind demzufolge von beschränkterer Verbreitung. Dahin gehört z. B. das Emporheben der Arme bei den Chinesen, und dahin vor allem die bei den modernen Kulturvölkern übliche Entblößung des Hauptes, die wohl aus der als Friedenszeichen gebrauchten Abnahme des Helms hervorgegangen ist und demnach auf den Mann beschränkt blieb. Dabei verbinden sich dann zugleich Symbole verschiedenen Ursprungs: wir ziehen den Hut, während wir uns grüßend verneigen.

und dies wird wiederum dadurch möglich, daß alle hier in Frage kommenden Äußerungen der Sitte Ausdrucksformen von verwandtem Gefühlsinhalte sind. Wenn wir unsere Briefe in der Anrede mit der Versicherung der Hochachtung beginnen und vor der Unterschrift mit dem Ausdruck der Ergebenheit schließen, wenn wir unserem Bekannten beim Hinaustreten aus dem Hause den Vortritt lassen, wenn wir in den modernen Sprachen statt des einfachen Du Pluralformen wie Ihr oder Sie bei der Anrede gebrauchen, oder wenn umgekehrt der Chinese sein Ich im Gespräch mit möglichst erniedrigenden Attributen ausstattet — so sind dies alles Symbole, die den mehr oder minder tiefen Bückling des Grußes in eine andere zur Gelegenheit passende Form übersetzen. Darum konnten wohl manche dieser Erscheinungen so spät entstehen, daß bei ihnen die ursprünglichen Motive der Sitte nicht mehr direkt wirksam waren. Um so mehr aber konnten sie dies indirekt sein, indem die neuen Formen lediglich als angemessene Ergänzungen der ursprünglichen empfunden wurden. Denn die Entwicklung der Sitte gleicht einem Baume, der immer neue Sprossen ansetzt, die ihre Nahrung zunächst nur von dem Zweig empfangen, auf dem sie gewachsen sind, durch ihn aber schließlich doch mit der Wurzel zusammenhängen. Diese Wurzel bilden hier, wie bei allen Erscheinungen, die irgendwie den Charakter eines festen Regeln folgenden Zeremoniells an sich tragen, zumeist religiöse Kulthandlungen, die zu den Gefühlen der Demut, Verehrung und Achtung, die allen hier in Rede stehenden Sitten zu Grunde liegen, eine nahe Affinität besitzen.

In der Gestalt, in der sich diese Gefühle in den menschlichen Umgangsformen betätigen, sind sie sicherlich nicht ursprünglich. Im Naturzustande kennt der Mensch keine Rücksichten auf seinen Nebenmenschen, am allerwenigsten solche, die er sich freiwillig gegenüber dem Gleichgestellten auferlegt. Aber es ist ebenso undenkbar, daß jene sozialen Verkehrsnormen entstanden sein sollten, ohne daß sie mindestens in entwicklungsfähigen Keimen schon vorgebildet waren. Hier ist nun die Furcht vor den Mächten, die den Lauf der Natur und das eigene Schicksal lenken, das früheste Motiv, das den Willen demütigt, indem es ihn einer höheren Gewalt unterordnet. Von da überträgt sich diese Unterwerfung zuerst auf die an Kraft und Ansehen Hervorragenden unter den Stammesgenossen, um dann allmählich auf die Gleichgestellten, und endlich bis zu einem gewissen Grad auf den Nebenmenschen als solchen, ganz abgesehen von der Stellung, die er einnimmt, überzugehen. So entwickelt sich die

Grundregel der sozialen Verkehrsformen: „Begegne, ohne deiner eigenen Würde zu vergeben, deinem Nächsten mit Achtung und, wenn er es verdient, mit Verehrung; mit deiner eigenen Person aber tritt, soweit die Sache, der du dienst, es zuläßt, bescheiden zurück!“

Nicht immer bewahrt die Sitte die Grenzen, die in dieser Regel angedeutet sind. Das Gleichgewicht zwischen der Achtung vor dem Nächsten und der Selbstachtung weiß sie nicht überall einzuhalten. Es liegt in der Natur der Höflichkeit, daß sie zu Übertreibungen neigt. Indem ihre Normen gebieten, in jedem die Menschenwürde zu achten, kann es nicht fehlen, daß dieses Gebot zuweilen mit der moralischen Schätzung des einzelnen in Konflikt gerät. Sind wir genötigt, in manchen Fällen die konventionellen Achtungsbezeugungen der Höflichkeit als eine Form zu betrachten, hinter der sich kein entsprechender Inhalt birgt, so ist es begreiflich, daß ein sicheres Verhältnis zwischen Form und Inhalt hier überhaupt verloren geht. Die Gewohnheit stumpft aber gegen solche Übertreibungen ab und macht sie unschädlich. Was die Zeitgenossen für passend und natürlich gehalten hatten, erscheint dann einer späteren Zeit, über die jene Gewohnheit keine Macht mehr hat, lächerlich. So sehen wir heute in dem „in Demut ersterbenden Diener und Knecht“ aus dem Briefstil des 18. Jahrhunderts eine abgeschmackte Übertreibung, und es ist wahrscheinlich, daß künftigen Generationen unser verschwenderischer Gebrauch der „Hochachtung und Ergebenheit“ in keinem anderen Lichte erscheinen wird. Vermöge dieses Einflusses der Gewohnheit, der zu allen Übertreibungen der Form die stillschweigende Korrektur bildet, bleibt der innere Gehalt der Umgangsformen während verhältnismäßig großer Zeiträume annähernd unverändert. Nur die größten Epochen in der Entwicklung der Kultur zeigen hier tiefere Unterschiede. Die hauptsächlichsten Stadien dieser Entwicklung sind die drei: der ausschließlichen Ehrfurchtsbezeugungen des Niedrigeren gegen den Höheren, der Achtungsbeweis Gleichstehender untereinander, endlich der Achtung aller gegen alle.

Diese Erweiterung konnte nicht entstehen, ohne daß sich das ursprüngliche Motiv allmählich veränderte und mit anderen Motiven verband. Das früheste Motiv ist aber hier, wie bei den religiösen Gefühlen, mit denen diese Erscheinungen in ihrer Wurzel zusammenhängen, die Furcht. Wie der Mensch seine Götter zuerst fürchtet, dann verehrt und zuletzt liebt, so ist es auch die Furcht, die den Rücken des Sklaven krümmt, wenn er vor seinem Herrn

erscheint; erst unter dem Einfluß milderer Sitten, die ein Band der Anhänglichkeit zwischen allen Mitgliedern des Hauses knüpft, ermäßigt sie sich zu dem Gefühl der Achtung. Damit aber dieses auf Gleichgestellte und endlich sogar auf niedriger Stehende sich ausdehnen könne, dazu bedarf es anderer Beweggründe als der Furcht, die hier ihre Geltung verloren hat. Ein solcher liegt in jener persönlichen Haltung, die, um der eigenen Würde nichts zu vergeben, die Äußerung egoistischer Wünsche zurückdrängt. Wie aus der Furcht die Achtung, so entspringt aus dem Streben nach Würde allmählich der Wunsch, anderen im Verkehr nicht lästig zu fallen durch das aufdringliche Geltendmachen eigener Interessen. Der Zwang, den sich der Mensch durch dieses Zurückhalten seiner persönlichen Zwecke auferlegt, ist nicht das Resultat einer Reflexion, die sich sagt, daß der Verkehr dann am bequemsten sein werde, wenn jeder sich gewisse Schranken setzt: dies ist der Erfolg, nicht das Motiv der Sitte. Wohl aber bilden die unangenehmen Gefühle, die dem nicht erspart bleiben, der überall seine eigene Person vordrängt, von frühe an einen wirksamen Regulator des Verkehrs zwischen Gleichgestellten. So entstehen die Wirkungen der Achtung, ehe diese selbst das tatsächliche Motiv der Handlungen geworden ist. Doch die Wirkung wandelt sich in ein Motiv um, neben dem freilich das frühere und niedrigere, der Wunsch nicht anzustoßen durch Vordrängen der eigenen Person, fortan seine Macht bewahrt. Nur gewinnt auch dieser Wunsch eine durch die soziale Verkehrsnorm ihm aufgeprägte spezifische Färbung: die Zurückhaltung gilt nun weniger deshalb als geziemend, weil das Gegenteil zu unerfreulichen Konflikten führen kann, sondern weil es gegen die Sitte verstößt. Obgleich dies Motiv an sich weniger stark ist als das ursprüngliche, so ist es doch das wirksamere. Jenes ist nicht immer gegenwärtig; es versagt nur zu leicht unter dem Druck egoistischer Interessen. Wie oft geht noch den Helden der Ilias oder des Nibelungenliedes in der Leidenschaft jede Rücksicht auf andere in Worten wie Handlungen verloren! Die Sitte aber wacht unablässig, und sie wird zu einer um so unwiderstehlicheren Macht, je mehr sie in die individuellen Gewohnheiten des Handelns eingedrungen ist. Haben so die symbolischen Ausdrucksmittel der Achtung erst in den Verkehr der Gleichgestellten allgemeinen Eingang gefunden, so ist ihrer weiteren Ausdehnung nach unten hin in angemessen abgeschwächten Formen kein Hindernis mehr gesetzt. Dazu genügt das einmal entstandene allgemeine Motiv der Achtung

des Nebenmenschen, unterstützt von dem natürlichen Antrieb, durch ein Zeichen anzudeuten, daß die empfangene Achtungsbezeugung bemerkt worden sei. Darum unterscheidet die Sprache der Höflichkeit von dem Gruß den Dank für denselben. Aber da der Gruß selbst in Achtungsbezeugungen verschiedenen Grades bestehen kann, bis herab zu der symbolischen Andeutung, daß man die Anwesenheit eines andern bemerkt habe, so muß naturgemäß der Dank für den Gruß ebenfalls wieder ein Gruß sein.

In dieser Entwicklung liegt die ethische Bedeutung der Umgangsformen klar ausgesprochen. Sie ist eine doppelte. Auf der einen Seite ist das gesittete Benehmen in allen seinen Gestaltungen, als persönliche Würde wie als Höflichkeit im Verkehr, ein Symptom sittlicher Anschauungen, das um so wertvoller wird, je mehr die beiden Komponenten des Verhaltens, die Wahrung der eigenen Würde und die Unterdrückung des persönlichen Interesses, sich die Wage halten. Zugleich wird dadurch jene Neigung zur Übertreibung ermäßigt, die den Formen der Höflichkeit innewohnt. Zweitens aber ist das gesittete Benehmen eine der wichtigsten sittlichen Wirkungen, welche die Entwicklung der Kultur mit sich führt. Ursprünglich hervorgegangen aus Motiven, deren ethischer Wert noch gering ist, hat dieser infolge jener Verlegung der Wirkung in das Motiv, die der psychologische Hebel dieser ganzen Entwicklung ist, fortwährend zugenommen. Hieran reiht sich eine subjektiv ebenfalls nicht beabsichtigte, vom Standpunkt der objektiven Betrachtung jedoch äußerst wichtige Folge. Obgleich die Regeln des gesitteten Benehmens und des Umgangs mit Andern zunächst nur eine formale Bedeutung besitzen, so üben sie doch, indem sie die Äußerungen der rohen Selbstsucht zurückhalten und in allen Fällen die Rücksicht auf den Nebenmenschen zur Norm des sozialen Verkehrs machen, auch auf die Gesinnung einen dauernden Zwang aus. Eindringlicher weil unablässiger als Moralpredigten und geschriebene Pflichtgebote rufen sie jedem die Mahnung zu: „Sei nicht selbstsüchtig und achte die Rechte des Nächsten!“

Unter den Hilfsmitteln, die, selbst zum Teil außerhalb der sittlichen Sphäre gelegen, die Hebel aller sittlichen Kultur bilden, nehmen aber auch hier wieder die religiösen Faktoren die erste Stelle ein. Jene Nützlichkeitsmotive, denen wir, wo wir unsere eigene Reflexion als Maßstab an die Dinge anlegen, so leicht den Hauptwert beimessen, bleiben zunächst völlig im Hintergrund; sind sie überhaupt wirksam, so sind sie es in anderer Weise als heute,

namentlich als Furcht vor den verderblichen Folgen des Zorns der Götter bei der Verletzung von Kultusvorschriften und religiösen Geboten. So ist in den Anfängen des gesellschaftlichen Lebens dieses in allen seinen Äußerungen durchdrungen von dem Gedanken an jene übersinnliche und doch sinnlich vorgestellte Welt, von der sich der Mensch in glücklichen wie unheilbringenden Tagen abhängig fühlt. Das Streben, dieser idealen Welt in der wirklichen Ebenbilder und Symbole zu schaffen, hat den Sinn für das Schöne geweckt, um ihn dann auch für die Zwecke des alltäglichen Lebens nutzbar zu machen. Die Gemeinschaft der Götterverehrung hat die Freude am gemeinsamen Leben gefördert und so, durch die notwendig werdende Rücksicht auf den Genossen, der Roheit der individuellen Triebe einen Zügel angelegt. Die Gefühle der Verehrung und Demut, aus der Furcht vor der Übermacht der Götter erwachsen, sind auf den Mitmenschen, der durch körperliche und geistige Vorzüge Bewunderung erregte, übertragen worden, und aus diesen Gefühlen sind endlich unter der Wirkung gemeinsamen Lebens und gemeinsamer Arbeit die rein menschlichen Triebe der Achtung und des Wohlwollens hervorgewachsen. Erst die Entwicklung dieser sittlichen Triebe erfüllte auch die geselligen Verbände der Menschen allmählich mit einem sittlichen Inhalt. So haben diese, zunächst aus physischen Bedürfnissen entsprungen, unter dem Einfluß der individuellen Lebensformen und mit ihnen den Weg aus einem vor-sittlichen in einen sittlichen Lebenszustand zurückgelegt.

4. Die Gesellschaftsformen.

a. Die primitive Monogamie und ihre Weiterbildungen.

Da unter den sozialen Verbänden, welche die menschliche Gesellschaft zusammensetzen, die Familie der engste ist, so pflegte man anzunehmen, sie sei nicht bloß die ursprünglichste, sondern es gehe auch die Bildung aller übrigen Gesellschaftsformen von ihr aus, indem die Gemeinde, der Stammesverband, der Staat, gleichsam in konzentrischen Kreisen allmählich sich aus ihr entwickelten. Dennoch widerspricht diese Voraussetzung durchaus der tatsächlichen Erfahrung. Über der Familie steht gleich ursprünglich und meist sie weit überragend an Einfluß die Sippe, auf deren einstige Bedeutung auch bei den Kulturvölkern noch heute zahlreiche Überbleibnisse der Sprache und Sitte zurückweisen.

Im isolierten Zustande, wie ihn die theoretische Konstruktion

der Rechts- und Staatsphilosophen angenommen, treffen wir, von einzelnen krankhaften Verirrungen einer hoch entwickelten Kultur abgesehen, den Menschen nirgends. Wohl fehlt jener Kampf, aus dem dereinst Hobbes die menschliche Gesellschaft hervorgehen ließ, dem Naturzustand nicht; aber er ist im allgemeinen kein Kampf des einzelnen gegen den einzelnen, sondern der Horde gegen die Horde. Das Stammesgefühl, wie es nach oben einer umfassenderen staatlichen Organisation im Wege steht, wirkt nicht minder nach unten hin hemmend auf die Entwicklung der Familie. Die Sippe, die allein einen notdürftigen Rechtsschutz gewährt, nimmt dafür auch die Leistung des Mannes ganz für sich in Anspruch, und bei der vorzugsweisen Hochschätzung körperlicher Kraft ist der Wert der Frau überhaupt ein geringer. Am frühesten knüpft sich wohl eine gewisse Wertschätzung dieser an den Gedanken, daß sie die lebendige Trägerin jener Blutsverwandtschaft sei, welche die Stammesgenossen miteinander verbindet.

Dennoch ist die Familie nach allen Zeugnissen, die uns über die Stufe primitivster Kultur zu Gebote stehen, ebenso alt wie der Stammesverband, und wahrscheinlich darf es selbst im zoologischen Sinne als ein Artmerkmal des Menschen gelten, daß bei ihm beide Formen der Verbindung, die Familie und die Vereinigung von Individuen zu einer sozialen Gruppe, nebeneinander bestehen. Die beiden Triebe, auf die überall schon im Tierreich das gemeinsame Leben zurückgeht, der Geschlechts- und der allgemeine Geselligkeitstrieb, scheinen hier von frühe an in annähernd gleicher Stärke entwickelt zu sein. Als Ausgangspunkt für die Bildung der in der späteren Kultur auftretenden mannigfachen Eheformen und Familienverbände erweist sich aber, wo immer bis jetzt relative Anfangszustände der Beobachtung zugänglich gewesen sind, die monogamische Ehe und die auf ihr ruhende Einzelfamilie. Vor allem da, wo der Mensch seit unvordenklicher Zeit unberührt von Einflüssen umgebender Stämme auf primitiver Stufe geblieben ist, treten uns ausnahmslos Monogamie- und Einzelfamilie als dauernde Lebensverbände entgegen. Neben ihnen fehlt zwar ein Zusammenschluß namentlich der erwachsenen Männer zu gemeinsamen Unternehmungen nicht, aber im Verhältnis zu späteren Zuständen ist er von geringerer Bedeutung. Demnach darf man wohl annehmen, daß die monogamische Ehe nicht erst ein Erzeugnis der Kultur, sondern daß sie im Gegenteil diejenige Form sexueller Verbindung ist, die der Mensch aus seinem Naturzustand in die Anfänge seiner Kultur mitgebracht hat, wie

denn auch unter den dem Menschen am nächsten stehenden Anthropoiden der Gorilla und wahrscheinlich auch der Schimpanse in monogamischer Ehe leben*). Die Polygamie in ihren beiden Formen, der vorzugsweise unter diesem Namen bezeichneten, innerhalb der höheren Kulturen allein noch vorkommenden Polygynie und der in primitiveren Zuständen zuweilen neben ihr, selten nur für sich allein bestehenden Polyandrie, ist dagegen eine Abweichung von dieser ursprünglichen Norm, die offenbar überall erst unter dem Einfluß gewisser Kulturbedingungen eingetreten ist, die freilich selbst einer relativ zurückgebliebenen Stufe angehören, indes die höhere Kultur überall wieder der monogamischen Einzelehe sich zuwendet**). So bilden denn die Polygynie und vollends die Polyandrie, von einem das Ganze dieser Entwicklung überblickenden Standpunkt betrachtet, Zwischenstadien, die in spezifischen Kulturbedingungen begründet sind, und die mit deren Schwinden wieder der ursprünglichen Form der monogamischen Einzelehe weichen. In der Tat begegnet uns die Polygynie durchweg als die Wirkung eines Herübergreifens despotischer Herrschaftsformen und eines unbeschränkten Besitzrechts auf das Gebiet der Familie, die Polyandrie als ein Produkt der Not, das aus dem bei manchen Naturvölkern, namentlich Australiens und Ozeaniens, verbreiteten Frauenmangel entsprungen ist und hier wohl mit der vorzugsweise das weibliche Geschlecht treffenden Unsitte des Kindermords zusammenhängt. Eine besondere Stellung neben diesen im Hinblick auf den Ausgangs- und Endpunkt der ganzen Entwicklung naturwidrigen Abweichungen nimmt endlich als eine keineswegs, wie man geglaubt hat, ausnahmslose, aber doch unter gewissen, den Zusammenhalt der nächstverwandten Familien fördernden Bedingungen, wie sie besonders das Nomadenleben mit sich führt, die patriarchalische Gesamtfamilie ein, die zugleich eine Art Mischung zwischen Familie und Gruppenverband

*) A. E. Brehms Tierleben, 3. Aufl., S. 64.

**) Von epochemachender Bedeutung für die Nachweisung dieser primären menschlichen Monogamie sind vornehmlich die Beobachtungen der Vetter P. und F. Sarasin über die Weddas auf Ceylon und von R. Martin über die Senoi und Semang auf Malakka geworden. (P. und F. Sarasin, Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon, Bd. 3: Die Weddas auf Ceylon, 1903, S. 449 ff. R. Martin, Die Inlandstämme der malaiischen Halbinsel, 1905, S. 864 ff.). Manche Zeugnisse aus anderen Gebieten primitiver Kultur hat P. W. Schmidt in seinem Werk über die sog. Zwergvölker gesammelt. (P. W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, 1910, S. 165 ff.).

darstellt, daher sie denn auch im weiteren Verlauf wieder in selbstständige Einzelfamilien und freie, von den Banden näherer Blutsverwandtschaft unabhängige Gruppenverbände sich auflöst. Übrigens neigt sich gerade die patriarchalische Gesamtfamilie einer Verbindung mit der Polygynie zu. Sie läßt hier jene spezifische Form einer solchen entstehen, die sich offenkundig als eine Abart der Monogamie zu erkennen gibt, indem in ihr einer Hauptfrau mehrere Nebenfrauen gegenüberstehen, die ursprünglich wohl meist im Krieg erbeutete Sklavinnen sind. Diese Zwischenform begreift sich leicht aus der Organisation der Gesamtfamilie. Indem sich in ihr die Bande der Einzelehen, aus denen sie besteht, lockern und gleichzeitig der größere Haushalt ein Gesinde fordert, das bei dem Bestehen ursprünglicher Hörigkeitsverhältnisse ebenfalls in dauernder Lebensgemeinschaft mit der Familie bleibt, erscheint es als ein natürliches Vorrecht, in welchem sich die Macht des Oberhauptes dieser erweiterten Familie betätigt, daß ihm unter den Sklavinnen und Mägden seines Hofhalts, wo immer es ihn gelüstet, Nebenfrauen zu Gebote stehen, an die ihn dann freilich, wie uns das Beispiel der biblischen Hagar lehrt, keine dauernde Pflicht zu binden pflegt. Ebenso natürlich wie ihr Entstehen ist aber das Verschwinden dieser Form der Polygynie, sobald die Gesamtfamilie in Einzelfamilien sich auflöst, ein Prozeß, der regelmäßig an die mit der fortschreitenden Ackerkultur eintretende Sonderung des Privateigentums von dem ursprünglichen Gemeinbesitz der Sippen und Gesamtfamilien gebunden ist.

Die ethische Bedeutung dieser ganzen Entwicklung liegt nun aber sichtlich gerade darin, daß die höchste Kultur hier keine völlig neue Lebensform schafft, sondern daß sie lediglich jene ursprüngliche Lebensgemeinschaft wiederherstellt, die dem Menschen von Natur eigen ist. Denn diese Entwicklung zu einem Ziel, das äußerlich eine Rückkehr zum Anfang zu sein scheint, bedeutet innerlich, an den die Bewegung vermittelnden Motiven bemessen, einen um so stärkeren Gegensatz. Die ursprüngliche Monogamie entbehrt der sittlichen Motive ganz. Der Mensch bringt sie als eine von fernen Generationen her ererbte Richtung seines Geschlechtstriebes ins Leben mit, nicht anders als wie wir sie bei den gleich ihm monogamisch lebenden Tieren beobachten. Die monogamische Ehe und Familie der höheren Kultur dagegen ist ein nach schweren Kämpfen gegen widerstrebende Motive, wie solche eben in jenen Zwischenformen der Polygynie und der Polyandrie zutage treten, errungener

sittlicher Erwerb. Wohl darf man sagen, daß ohne jenen natürlichen Ausgangspunkt dieses Endziel nicht möglich wäre. Als Er-rungenschaften der Kultur sind Einzelehe und Einzelfamilie nur denkbar, weil sie der ursprünglichen Natur des Menschen entsprechen. Aber sittlich geadelt werden beide erst dadurch, daß sie schließlich eine Tat des menschlichen Willens sind, die im Kampf gegen widerstreitende Triebe sich durchsetzt. Denn einen sittlichen Wert kann nur das haben, was an wertlosen und minder wertvollen Dingen der gleichen Gattung gemessen werden kann. So hat das Bedürfnis nach Nahrung und Kleidung an sich keinen sittlichen Wert; allein die Art, wie es befriedigt wird, kann gegenüber andern Formen der gleichen Bedürfnisbefriedigung einen solchen gewinnen. Nicht anders steht es mit der Familie, nur daß sie wegen ihres engen Zusammenhangs mit der Gesamtheit sittlicher Lebensverhältnisse in der Stufenreihe ethischer Werte eine ungleich höhere Stellung einnimmt. Indem sich in der monogamischen Ehe der höheren Kultur die des Naturzustandes der äußeren Form nach wiederherstellt, ist demnach jene an sich keine Neuschöpfung, sondern nur die Erfüllung der ursprünglichen Form mit einem neuen Inhalt.

b. Die Hypothese des ehelosen Naturzustandes.

Hiernach ist denn auch die ethische Bedeutung dieser Entwicklung gegenüber der unter Ethnologen und Soziologen verbreiteten Hypothese eines der Ehe und demzufolge um so mehr der Familie gänzlich entbehrenden Urzustandes der menschlichen Gesellschaft zur beurteilen. Nach ihr soll aus einem anfänglich ungebundenen Geschlechtsverkehr, einem Zustand der „Agamie“ und „Panmixie“, zuerst die Polygamie in ihren verschiedenen Formen und endlich als letztes Erzeugnis der Kultur die Monogamie entstanden sein^{*)}. Danach würde die Geschichte der Familie nicht,

^{*)} Die Hypothese eines ehelosen Urzustandes, zuerst von J. J. Bachofen (Das Mutterrecht, 1861, Vorrede) aufgestellt, dann von englischen und deutschen Forschern, wie Lubbock, Mac Lennan, Morgan u. a. adoptiert, ist übrigens eine Hilfhypothese, die insbesondere auch die unten zu besprechenden Erscheinungen des „Mutterrechts“ und ihre Überlebnisse in der Sitte der Kulturvölker erklären soll. Daß sich diese auf andere Weise deuten lassen, werden wir sehen. Vgl. die für diese Hypothese gesammelten Zeugnisse bei Lubbock, Entstehung der Zivilisation, deutsche Ausg., S. 79 ff. L. H. Morgan, Die Urgesellschaft, a. d. Engl. 1891, S. 323 ff., 435 ff. J. G. Frazer, Totemism and Exogamy, 1910, II, p. 638 ff., IV, p. 104 ff. Dazu die kritischen Bemerkungen von Ed. Westermarck, Geschichte der menschlichen Ehe, a. d. Engl., 1893, S. 46 ff.

wie oben geschildert, ein Kreislauf sein, bei dem das Ende in den Anfang zurückläuft und der ursprüngliche Naturtrieb die während dieser Entwicklung gewonnenen sittlichen Kulturwerte in sich aufnimmt, sondern sie würde sich zwischen an sich unvereinbaren Gegensätzen bewegen. Offenbar ist also diese Hypothese nur eine Anwendung jener alten, in ihrer rücksichtslosen Konsequenz am schärfsten von Hobbes ausgebildeten Theorie eines kulturlosen Urzustandes, aus dem sich erst im Kampf ums Dasein die Gesellschaft selbst entwickelt habe. Für den isolierten Menschen kann es natürlich keine Ehe und keine Familie geben. Auch sie müssen aus jenem Kampf aller mit allen hervorgegangen sein, der die Gesellschaft und mit ihr natürlich vor allem ihre einfachste Form, die Familie, begründet hat. Die Polygynie, die Polyandrie, schließlich die patriarchalische Gesamtfamilie, sie sind nicht Abweichungen von der ursprünglichen, natürlichen Form der Monogamie, sondern Zwischenstufen, in denen der Zustand des isoliert lebenden Wilden zu dem in Familie, Gesellschaft, Staat lebenden Kulturmenschen hinüberführt. Die sogenannte „Raubebe“, die in Rudimenten der Sitte, besonders in Kämpfen um die umworbene Frau, die zu Scheinkämpfen geworden sind, noch bei zahlreichen Kulturvölkern fortlebt, erscheint so als ein besonderer Fall jenes ursprünglichen Kampfes, aus dem die friedliche Gesellschaft und mit ihr Ehe und Familie hervorgingen. Dieser Voraussetzung schließen sich dann aber auch die lose Beschaffenheit der Ehe bei vielen primitiveren Völkern und das damit nahe zusammenhängende Vorwalten polygamischer Eheformen an. An sich sind allerdings diese Erscheinungen nicht beweisend: sie werden es erst, wenn man den Ausgangspunkt der Hypothese, das Dasein des einzelnen Menschen vor dem der Gesellschaft, für gesichert hält. Gerade diese Voraussetzung ist nun aber nicht bloß zweifelhaft, sondern sie ist unmöglich, weil die Kultur, aus der man die Organisation der Gesellschaft und mit ihr als einen wesentlichen Bestandteil Ehe und Familie hervorgehen läßt, selbst schon von Anfang an die Gesellschaft voraussetzt. Jener isolierte Mensch der Theorie ist eine Fiktion, bei der man die selbstverständliche Tatsache, daß die Gesellschaft aus einzelnen Menschen besteht, in eine zeitliche Priorität des einzelnen umwandelt, während doch die Eigenschaften des einzelnen, seine Bedürfnisse und Triebe überall schon von der ihn umgebenden Gesellschaft bestimmt sind. So werden denn auch alle jene Zeugnisse, die für einen ungebundenen, der Ehe und Familie

völlig entbehrenden Geschlechtsverkehr ins Feld geführt wurden, hinfällig, sobald man sie nicht mehr unter dem Gesichtspunkt des Ursprungs der Gesellschaft aus einem Naturzustand isoliert lebender Individuen betrachtet, sondern davon ausgeht, daß das Leben in der Gesellschaft eben selbst der Naturzustand des Menschen ist. So betrachtet, wandelt sich dann die Raubehe aus einem Überlebens, das in eine der Gesellschaft vorangehende Zeit zurückweist, selbst in eine soziale Institution um, die nun nicht mehr als eine ursprüngliche, nicht weiter zu erklärende Tatsache hingenommen werden kann, sondern aus den Zuständen einer primitiven Kultur zu erklären ist, — wir werden darauf unten zurückkommen. Vor allem aber die Frage, wie die Anfänge der Ehe und Familie beschaffen gewesen seien, wird zu einer reinen Tatsachenfrage. Es kann sich nicht mehr darum handeln, die Entstehung der Urfamilie aus einem hypothetischen Urzustand zu konstruieren, der ihrer entbehrte, sondern sie innerhalb der primitivsten Kulturen, die uns bekannt sind, selbst aufzufinden, um dann erst den Wandlungen nachzugehen, die sie weiterhin erfahren.

Nun hat die Beobachtung, wie wir sahen, soweit uns überhaupt primitivste Kulturen zugänglich geworden sind, für die Monogamie als die natürliche Ursprungsform der menschlichen Ehe entschieden, wobei dies jedoch kein spezifisch menschlicher Vorzug ist, da diese Form auch zahlreichen Tieren, insbesondere auch allem Anscheine nach den ihm nächstverwandten eigen ist. Damit treten dann von selbst die mannigfachen Abweichungen von dieser natürlichen und ursprünglichen Form, die uns die weitere Entwicklung vor Augen führt, unter einen wesentlich andern Gesichtspunkt: sie können nicht mehr einfach nach dem numerischen Verhältnis der Individuen, die in sexuellen Verkehr treten, als Zwischenstufen zwischen Panmixie und Monogamie gelten, analog etwa wie die Religionsphilosophie gelegentlich den Wert der Religionen nach der Zahl der verehrten Götter bemaß und in diesem Sinne den Polytheismus als ein Übergangsglied zwischen einem unbegrenzten Pandämonismus und dem Monotheismus betrachtete. Vielmehr handelt es sich hier um die Frage, welches die Bedingungen waren, die zunächst die mannigfachen Abweichungen von jener primären Form in der Polygynie und Polyandrie sowie in der aus einer Verbindung beider bestehenden sogenannten „Gruppenehe“ hervorgebracht und die dann von einem bestimmten Punkt der Entwicklung an wieder zur monogamischen Einzelehe zurückgeführt haben. Dieser Be-

trachtungsweise kommt insbesondere auch eine Tatsache bestätigend entgegen, die damit zugleich einen indirekten Beweis für die Ursprünglichkeit der Monogamie selbst abgibt: sie besteht darin, daß neben allem Wandel der Eheformen die Monogamie mindestens als eine Nebenform fortbesteht. Ein solches Nebeneinander läßt sich aber insbesondere im Hinblick darauf, daß es schon innerhalb relativ primitiver polygamischer Sitten vorkommt, offenbar am ehesten als ein fortdauerndes Oszillieren der Erscheinungen um jene natürliche Form verstehen.

c. Die Stammesgliederung.

So unhaltbar nach allem dem die Hypothese des ehe- und familienlosen Naturzustandes geworden ist, so darf sie doch in einem Punkte eine relative Wahrheit für sich in Anspruch nehmen. Diese teilweise Berechtigung hängt zugleich mit dem oben betonten Wertunterschied der beiden monogamischen Eheverbindungen, der ursprünglichen, natürlichen und der durch die Kultur erworbenen, zusammen. Ganz im Gegensatz zu jenen konstruktiven Entwicklungstheorien, die aus der Familie als der engsten Form der Verbindung alle weiteren, die Sippe, den Stamm, schließlich den Staat hervorgehen ließen, zeigt die Beobachtung, daß durchgehends die Gruppenverbände gleichen Geschlechts, insbesondere die der Männer der gleichen Sippe nicht nur gleich ursprünglich sind, sondern daß diese Gruppen sowohl nach dem Einfluß auf das äußere Leben wie nach dem Wert, der ihnen von der Gesellschaft selbst beigelegt wird, die Familie weit überragen. So wirkt denn auch die Organisation des Stammesverbandes in hohem Grade auf Ehe und Familie zurück, während der umgekehrte Einfluß der Familienverfassung auf den Stamm erst auf der viel späteren Stufe der patriarchalischen Familienordnung beginnt. Insbesondere gehen die frühesten Erscheinungen der Polygynie und Polyandrie, also die nächsten Abweichungen von der ursprünglichen Monogamie, durchaus auf die Einwirkungen zurück, die von der Stammesorganisation und ihren Veränderungen bedingt sind.

Unter ihnen steht allen voran die Gliederung der Stammesgemeinschaft in engere und weitere Verbände. Sie tritt, trotz mancher Abweichung im einzelnen, mit so überraschender Regelmäßigkeit auf, daß man in ihr wohl eine Organisation der menschlichen Gesellschaft von allgemeingültiger Bedeutung erblicken darf, die überall aus den gleichen natürlichen Bedingungen hervorgeht. Den Kern dieser „Clan“- oder „Gentilverfassung“, wie man sie im

Anschluß an den Clan der schottischen Hochlande oder an die römische Gens genannt hat, bildet die Gemeinschaft der dauernd Zusammenlebenden. Über ihr erhebt sich dann in der Regel ein weiterer Verband, der aus den miteinander im nächsten Verkehr stehenden Sippen gebildet ist: die „Phratric“ der griechischen Stammesverbände und über einer Mehrheit von Phratrien endlich der Stamm selbst, die „Phyle“, auf der Stufe der Gentilverfassung die höchste Einheit, die jene Glieder zusammenhält. Sie tritt in den Anfängen dieser Entwicklung nur selten in Aktion, meistens da, wo eine äußere Gefahr gemeinsame Abwehr fordert. Das Schwerkgewicht der Organisation liegt daher noch ganz in den beiden engeren Verbänden, dem Clan oder der altgermanischen Sippe und der Phratric. Beide bleiben in dauerndem Verkehr durch die weit verbreitete Sitte der Exogamie, nach der sich der einzelne nicht mit einem Weibe der eigenen, sondern mit einem solchen einer nächstverwandten, in der Regel zur gleichen Phratric gehörigen Sippe geschlechtlich verbindet. Weist die mit merkwürdiger Gleichmäßigkeit bei sonst weit entlegenen Stämmen wiederkehrende zweiteilige Gliederung des Stammes, der Phratrien und ihrer Sippen auf eine ursprüngliche Horde zurück, die sich infolge des allmählichen Anwachsens ihrer Mitgliederzahl sukzessiv zuerst in zwei, dann weiterhin durch die Wiederholung des gleichen Prozesses in vier, in acht Glieder geteilt hat (die Achtzahl scheint im allgemeinen nicht überschritten zu werden), so ist die Sitte der Exogamie wahrscheinlich auf die Bildung engerer Gruppen innerhalb der einzelnen Sippen zurückzuführen; denn in Australien, wo unverkennbar diese Sitten in ihrer relativ ursprünglichsten Form zum Teil heute noch bestehen, vollzieht sich der exogamische Eheverkehr nicht zwischen den Sippen selbst, sondern zwischen solchen untergeordneten Gruppen, die allem Anscheine nach ursprünglich die Bedeutung von Kultgenossenschaften besitzen *).

In diese Verhältnisse greift dann aber als ein weiteres Moment noch der sexuelle Wettkampf ein, der in der menschlichen Gesellschaft nicht minder wie schon in der tierischen eine bedeutsame Rolle spielt. Beim Menschen lebt dieser Kampf in zahlreichen Rudimenten der Sitte fort, die auf eine dereinst vorhandene Raubehe zurückweisen. Ist auch diese selbst innerhalb der höheren

*) Vgl. meine Abhandlung „über die Entstehung der Exogamie“ in dem Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Jena 1911, über die totemistischen Kulte überhaupt meine Völkerpsychologie, Bd. 4², S. 327 ff.

Kulturen verschwunden, um dem Kauf der Frau oder der freien Wahl der Gatten zu weichen, so ist doch in Scheinkämpfen um die Frau, die zu Bestandteilen der Hochzeitsfeier geworden sind, die Erinnerung an jene gewaltsame Eheform in weiter Verbreitung erhalten geblieben. Zugleich machen es aber diese Überlebnisse der Sitte wahrscheinlich, daß nicht, wie man häufig angenommen hat, der Kampf mit feindlichen Stämmen, sondern der Wettstreit der Angehörigen des gleichen Stammes zur Raubehe geführt hat*). Ganz in dieser Richtung liegen überdies die Erscheinungen da, wo die Raubehe noch in ernsteren Formen innerhalb primitiver Kulturen vorkommt. Und hier wird es nun zugleich verständlich, wie eben auf der Grundlage dieser friedlichen Raubehe die Exogamie in jener allgemeingültigen Form eines Eheverkehrs zwischen befreundeten Gruppen entstehen konnte. Denn die früheste Form einer Freundschaft, die, über das Individuum hinausreichend, Gruppen der Gesellschaft aneinander bindet, ist die Kultfreundschaft, wie sie in der Begehung gemeinsamer Feste und in der Hilfeleistung bei den diese Feste begleitenden Zeremonien ihren Ausdruck findet. Auch die zwischen solchen befreundeten Kultgruppen geübte Exogamie darf wohl zu diesen Hilfeleistungen gezählt werden. Als solche ist sie zugleich die früheste unter jenen Formen einer Ablösung der Raubehe, wie sie uns weiterhin in den verschiedenen Erscheinungen der Tauschehe, die z. B. als Tausch der Schwestern noch heute in Australien vorkommt, dann als Kauf- und endlich als Vertragsehe auf den höheren Kulturstufen entgegentritt. Wir sind heute geneigt, jenes Widerstreben gegen die Verwandtenehe, die in den Gesetzgebungen aller Kulturvölker als eine letzte, allerdings nicht mehr in der positiven Form des Gebots der Ehe zwischen bestimmten Gesellschaftsgruppen, sondern nur noch in der

*) Dem widerspricht natürlich nicht, daß gelegentlich auch mit der Frau aus fremdem Stamm, insbesondere mit der im Krieg erbeuteten Sklavin eine solche Raubehe geschlossen wird. Solche Erscheinungen spiegeln sich in der Tat in der bekannten Sage vom Raub der Sabinerinnen, in dem Streit der Helden der Ilias um den Besitz der Brisëis und in manchen anderen Zügen der Legende und Geschichte. Aber das so erbeutete Weib gilt durchweg als Nebenfrau oder Kebsweib. Sie setzt die Existenz einer Hauptfrau aus eigenem Stamm bereits voraus, und es kann daher aus dieser Erbeutung im Kriege nicht, wie dies zuerst Mac Lennan und dann ihm folgend Herbert Spencer getan hat, die normale Exogamie abgeleitet werden. (Mac Lennan, *Studies in Ancient History*, 1886. Herbert Spencer, *Prinzipien der Soziologie*, II, Kap. 4).

negativen des Verbots einer Verbindung zwischen den nächsten Verwandten stehen geblieben ist, als die Äußerung eines dem Menschen eigentümlichen natürlichen Gefühls anzusehen. Doch, mag immer dieses Gefühl bei dem heutigen Menschen ein angeborenes sein, die Geschichte spricht durchaus dafür, daß es innerhalb der menschlichen Gattung ein erworbenes ist, das in seinen Anfängen eben auf jene positive Form der Exogamie zurückgeht, die bestimmte Gesellschaftsgruppen zu Kult- und Ehegenossenschaften vereinigte, und die dann, indem jene kultischen Motive allmählich verschwanden, schließlich in die rein prohibitiven Normen unserer gegenwärtigen Gesetzgebung übergegangen sind. So ruht zwar nicht die Ehe selbst, aber die von frühe an den Eheverkehr beschränkende Norm auf einem ähnlichen Übergang religiöser oder wenigstens religiös mitbestimmter in rein soziale Motive, wie er uns auf so manchen andern Gebieten der Sitte bereits begegnet ist*).

Indem auf diese Weise die exogamische Sitte in die Entwicklung der sexuellen Triebe eingriff, hat sich ein Gegensatz zwischen der Neigung und Abneigung der Geschlechter und den gleich ursprünglichen Verbindungen der Individuen gleichen Geschlechts ausgebildet, die sich vielmehr um so enger aneinander schließen, je näher sie blutsverwandt sind. Darum wirken die beiden Grundformen sozialer Triebe, der Geschlechtstrieb und der Geselligkeitstrieb, in gewissem Grad als gegensätzliche Kräfte, die aber gerade als solche die Gliederung der Gesellschaft fördern und den Zerfall in zusammenhanglose Horden verhindern. Der Geschlechtstrieb, in seiner in die Ferne gehenden Wirkung zur Sitte der Exogamie sich befestigend, erhält die soziale Gemeinschaft zwischen den stammverwandten Sippen; der Geselligkeitstrieb, auf die Nächsten gerichtet, vereinigt die Genossen der einzelnen Sippe zu engeren Lebensverbänden. Indem sodann innerhalb der Sippe der Mann schon durch seine physische Stärke, den Schutz nach außen, den Kampf gegen fremde Stämme die herrschende Stellung einnimmt, sind die Verbände der Männer, bald alle männlichen Mitglieder vereinigend, bald nach Altersklassen in Unterverbände abgestuft, die Hauptträger der gesellschaftlichen Ordnung. Sie führen, oft in eigenen Männerhäusern, ein von den Frauen und Kindern abgesondertes Leben**).

*) Vgl. hierzu meine Abhandlung über die Entstehung der Exogamie, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. 6.

**) H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, 1902. Auf mancherlei Rudimente dieser Sitten bei alten Völkern und Germanen weist H. Usener

Auch die religiösen Vorstellungen, die diese Lebensformen überall begleiten, die in Totemtieren oder in deren fetischartigen Bildern verkörpert gedachten Schutzgeister der Sippen sind vor allem dem Manne eigen und dem Männerhause heilig, indes die Frauen nur selten, und dann sichtlich erst durch eine Reaktion gegen die ursprünglicheren Männerverbände, einen ähnlichen Zusammenschluß suchen, den sie, da eine soziale Sonderung, wie bei dem Männerhause, hier unmöglich ist, am ehesten noch in religiösen Kulte und Festen finden, die vor den Männern geheim gehalten werden^{*)}). Alles das schließt natürlich den Bestand der Ehe nicht aus, die, wie oben bemerkt, wahrscheinlich überall ursprünglich eine monogamische gewesen ist und erst später unter dem Einfluß besonderer Kulturbedingungen und namentlich auf einer Stufe, auf der sich Besitz- und Rangverhältnisse bereits stärker ausgebildet hatten, bei den Reichen und Vornehmen, nicht selten der Polygamie Platz machte. Aber auch jene ursprüngliche Monogamie ist teilweise eine Ehe ohne Familie. Die Stelle der letzteren nimmt einerseits der Männerbund, anderseits die losere in einzelnen Gruppen zusammenlebende Gesellschaft der Frauen und Kinder ein.

Schwerwiegende Zeugnisse für dieses Zurücktreten der Familie hinter den Verband der Geschlechtsgenossen sind noch bei den Kulturvölkern der ursprüngliche Mangel bestimmter Bezeichnungen für den Akt der Eheschließung in der Sprache und der verhältnismäßig späte Ursprung religiöser Zeremonien, welche die Eheschließung begleiten. Der gemeinsame Wortschatz der Indogermanen enthält bereits zahlreiche Ausdrücke für die verschiedenen Verwandtschaftsgrade: nicht nur Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Sohn und Tochter, sondern auch die entfernteren wie Schwager, Schwiegervater, Schwiegermutter, Neffe, Enkel sind mit geringen Variationen der Bedeutung ihnen eigen. Bei vielen niederen Rassen vollends werden unter dem Einfluß der strengeren Normen der Exogamie die entfernteren Verwandtschaftsgrade oft viel genauer unterschieden und spezialisiert als bei den Kulturvölkern^{**)}). Anderseits entspricht

hin, Über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte, Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 1, S. 27 ff.

*) Hierher gehören z. B. die „Thesmophorien“ und andere Frauenfeste der Griechen, die Matronalia der Römer usw. Vgl. Schoemann-Lipsius, Griechische Altertümer, II, S. 503, 524 ff. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 116.

**) Vgl. die Zusammenstellungen von Lubbock, Entstehung der Zivilisation, Kap. 4, S. 131 ff., Morgan, a. a. O. S. 337 ff.

hier der geringeren Wertschätzung der auf die engere Familie bezüglichen Sitten der Mangel sprachlicher Bezeichnungen für die Familie selbst, für die Institution der Ehe, Eheschließung, Hochzeit usw. Nicht minder charakteristisch ist der Mangel oder die dürftige Ausbildung religiöser Zeremonien der Eheschließung. Während sonst die mannigfaltigsten Erscheinungen der Sitte von religiösen Vorstellungen getragen sind, beginnt die Heilighaltung der Ehe erst auf einer gereifteren Kulturstufe. Dies Zeugnis ist um so gewichtiger, da der Naturmensch allem, was für ihn Gegenstand einer höheren Wertschätzung ist, die religiöse Weihe zu geben pflegt: so insbesondere auch Lebensakten, die mit dem Familienleben in naher Beziehung stehen, wie der Mannbarkeitserklärung der Jünglinge, der Adoption. Wohl treffen wir in primitiven Zuständen weit verbreitet gewisse Hochzeitsbräuche, von denen Rudimente noch in eine spätere Kultur hineinreichen, wie den zum Scheinkampf gewordenen Kampf um die Frau. Aber diese Überlebnisse der Raubehe sind durchweg nicht religiöser Art. Wohl aber ist der Kampf um die Frau mindestens teilweise zugleich ein Symptom ihrer niedrigeren Stellung, denn selten nur ist sie selbst aktiv an ihm beteiligt. Meist ist er ein Kampf mit den Mitbewerbern oder ihren Angehörigen, als deren Eigentum sie betrachtet wird. Hiermit hängt dann zugleich der Übergang der Ehe in einen Kauf zusammen. Die Umkehrung dieses Verhältnisses, wo aus dem gemeinsamen Familienbesitz ein Teil als Mitgift der Braut ausgeschieden wird, scheint durchweg einer späteren Zeit anzugehören, in der das Familiengefühl bereits ein lebendigeres geworden war. Dieses ist es dann auch, das die Ehe allmählich unter einen religiösen Gesichtspunkt gestellt und ihre Schließung mit mancherlei Kultushandlungen umgeben hat. Aber es ist bezeichnend, daß diese hier nicht primär aus der Sache selbst hervorwachsen, sondern erst sekundär unter dem Einfluß der Familienkulte und der mit diesen zusammenhängenden Heiligung der Familie selbst auf sie übertragen wurden.

Als das entscheidende Motiv, das zwischen den einander widerstrebenden sozialen Grundtrieben allmählich der Verbindung der verschiedenen Geschlechter ein Übergewicht verschafft hat, darf wohl nach allen uns zugänglichen Zeugnissen die wachsende Ungleichheit des Ansehens und des Besitzes angesehen werden. Der Mann, der über seinesgleichen durch Macht und Reichtum hervorragte, gründete seinen eigenen Herd; und seinem Beispiel folgten bald auch die

übrigen Genossen. Das Männerhaus wandelte sich bald in ein Jungesellenheim, bald in einen Versammlungsort um, den die Männer nur zeitweise zu Beratung oder gemeinsamem Spiel betraten, indes das Haus des einzelnen samt seinen Insassen, Weib, Kindern und Sklaven oder Dienstleuten, der Grundbestandteil des Sondereigentums wurde. Einzelne Etappen dieser Entwicklung begegnen uns noch jetzt bei Natur- und primitiven Kulturvölkern. Dabei ist es bemerkenswert, daß hier gerade das, worin sich Kraft und Wert des Männerbundes vor allem betätigte, der Kampf gegen feindliche Stämme, zugleich die Quelle seiner allmählichen Auflösung und damit der in eminentem Maße friedlichen Gesellschaftsform, der Familie, geworden ist. Denn die Grundlage jener sozialen Unterschiede, die zur Selbständigkeit des einzelnen Herdes führten, ist aller Wahrscheinlichkeit nach das Ansehen im Kampf und der als Kriegsbeute erworbene Reichtum an Waffen, an Viehherden und Sklaven gewesen. Doch die Macht, die den Männerbund löste, der Kampf, diente in der Verteidigung des eigenen Herdes und Besitzes ebenso der Festigung der Familie, wie er in der Vereinigung zu Krieg und Spiel und in der fortdauernden Fürsorge für gemeinsame Angelegenheiten die Männervereinigung neben der Einzelfamilie am Leben erhielt. So ergab sich ein gewisses Gleichgewicht zwischen jenen einander widerstrebenden Kräften, die den beiden sozialen Grundtrieben des Menschen entstammen. Aus der Vereinigung der Männer erwuchs der Staat, aus der dauernd gewordenen Ehegemeinschaft die Familie, und beide fügten sich organisch ineinander, indes je nach dem Übergewicht, das die äußeren Lebensbedingungen einem jener beiden Grundbestandteile verliehen, die Formen der gesellschaftlichen Organisation im einzelnen mannigfach wechseln konnten.

In diesem Konflikt und Ausgleich der sozialen Kräfte verdankt nun aber die Familie die hervorragende Bedeutung, die ihr in der entwickelten Gesellschaft als dem engsten Lebensverbände zukommt, wiederum in erster Linie einer äußeren Bedingung: dem Wohnen in einer Behausung, an das sich dann auch jene religiösen Ideen knüpften, die der Mensch überall mit seinen höchsten Interessen verbindet. Nun erst wurde es natürliches Bedürfnis, bei der Einführung der Frau in die fortan gemeinsame Wohnstätte die Schutzgötter des Hauses, die von jetzt an auch ihre Schutzgötter waren, anzurufen. Die Eheschließung wird zu einem Feste, an das ein gemeinsames Mahl mit gemeinsamem Opfer sich anschließt. Indem der Frau, die

in Abwesenheit des Mannes im Hause waltet, die Unterhaltung des Herdfeuers obliegt, ist sie es, die das tägliche Opfer besorgt, und die darüber wacht, daß der Kultus der häuslichen Götter nicht verabsäumt werde. So erhebt sich das Weib zur Priesterin des Hauses, ein Wandel ihrer Stellung, der ihren eigenen Wert hebt und die Ehe veredelt. Nun ist es die Frau, deren Stimme in allen häuslichen Angelegenheiten gehört wird, die Mutter, die der Tochter das feierliche Geleit in die Wohnung des für sie gewählten Gatten gibt, oder die Neuvermählte des Sohnes an der Schwelle des Wohnhauses in Empfang nimmt. Bei Germanen, Griechen und Römern werden darum als Schutzgötter des Herdes weibliche Gottheiten verehrt. So hat, wenn auch die Ehe an sich nicht religiösen Ursprungs ist, doch die Erhebung der Eheschließung zu einem Akt von religiöser Bedeutung diesem Lebensverhältnis einen wesentlichen Teil seines sittlichen Inhalts gegeben, oder, wie wir es vielleicht zutreffender ausdrücken, in dem Augenblick, wo sich unter dem Zwang äußerer Lebensbedingungen die Ehe versittlichte, sind zugleich religiöse Gefühle und Vorstellungen in sie eingedrungen, um nun ihrerseits, gemäß der überall sich betätigenden Wechselwirkung, den sittlichen Gehalt dieses Lebensverhältnisses selbst zu vertiefen.

d. Mutter- und Vaterrecht.

Die Erhebung der Ehe in den Gesichtskreis der religiösen Vorstellungen übt neben ihrer direkten noch eine indirekte, in ethischer Beziehung nicht minder wertvolle Wirkung aus. Durch diese religiöse Heiligung werden die primitiven Vorstellungen zurückgedrängt, die zwar für eine frühe Zeit der sittlichen Motive nicht ganz entbehren, auf die Dauer aber der Versittlichung des Lebensverhältnisses hindernd im Wege stehen. Solch primitiver Vorstellungen begegnen uns zwei, die eine an ursprüngliche mythologische Ideen, die andere an natürliche Rechtsanschauungen anknüpfend. Die erste nimmt das Weib, die zweite den Mann zum Mittelpunkt der Familie. Beide scheinen sich auszuschließen; trotzdem können sie vermöge jener Fähigkeit, Widersprechendes zu verbinden, die dem mythologischen Denken überall eigen ist, auf gewisse Zeit nebeneinander hergehen, namentlich aber in den Nachwirkungen, die sie in Sitte und sittlichen Anschauungen hinterlassen, ineinander eingreifen. Es bleibe dahingestellt, ob diejenige Vorstellung, die in der Mutter die lebendige Trägerin der Familieneinheit erblickt, stets die ältere sei, der die andere, die den Vater an diese Stelle

setzt, erst nachfolgte, wie dies viele Kulturhistoriker annehmen, und wie es namentlich die Verhältnisse der australischen Gesellschaftsordnung wahrscheinlich machen*). Für unsere Zwecke genügt es, die Motive, aus denen diese beiden Anschauungen entsprungen sind, als ursprünglich nebeneinander hergehende Faktoren anzuerkennen, die aber später teilweise verschmelzen und ihre Gegensätze ausgleichen, ein Vorgang, der wahrscheinlich durch die hinzutretende religiöse Heiligung der Ehe gefördert wird.

Der erste und, wenigstens da, wo beide sich ausgebildet haben, älteste jener die Gestaltung der Ehe und der Familie ursprünglich bestimmenden Gedankenkreise wurzelt in der Vorstellung der Blutsverwandtschaft. Die Mutter ist es, von der nach einer überall verbreiteten primitiven Anschauung, die noch in das heroische Zeitalter der Kulturvölker hineinragt, das Kind abstammt; von dem Vater ist es abhängig, sobald dieser als das gebietende Haupt der Familie angesehen wird, aber es ist ihm nicht blutsverwandt. Diese durch die Vorgänge der Geburt und ersten Ernährung sich aufdrängenden Vorstellungen haben besonders da Gelegenheit sich auszubilden, wo der Mann ein unstetes, in Jagd und Kampf ihn an die eigenen Geschlechts- und Altersgenossen fesselndes Leben führt, während der Frau die Sorge für die heranwachsende Generation überlassen bleibt. Je mehr auf diese Weise das Band zwischen Vater und Sohn sich lockert, um so mehr muß jene natürliche Vorstellung von der Gemeinschaft zwischen Mutter und Kind Raum gewinnen, um in alle Lebensverhältnisse einzudringen. Je freier die Stellung des Mannes, und je weniger ihn eine dauernde Pflicht an seine Hütte bindet, um so eher kann es nun aber auch kommen, namentlich wenn Weibermangel hinzutritt, daß sich mehrere Stammesgenossen in das nämliche Weib teilen, so daß die schon oben erwähnten Erscheinungen einer Polyandrie entstehen, die von älteren Anthropologen zuweilen für a priori unmöglich erklärt wurden. Wenn sie auch dies gewiß nicht sind, sondern mit den Bedingungen zusammenhängen, in denen noch die Vorstellungen des sogenannten Mutterrechts ihre Quelle haben, so bildet doch die größere physische Kraft des Mannes einen naheliegenden Grund für die verhältnismäßig größere Seltenheit jener dem Vorherrschen des Weibes in der Familie entsprechenden Form der Ehe. Diese Beschränkung beruht daher auf der nämlichen Ursache, die überhaupt die Ent-

*) Howitt, *The native tribes of South-East Australia*, 1904, p. 173 ff. Vgl. auch J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, 1910, I, p. 248 ff.

wicklung des Mutterrechts frühe gehemmt und in die Bahnen des Vaterrechts eingelenkt hat.

Eine bleibendere Bedeutung haben sich andere Sitten errungen, die, gleichfalls aus dem Mutterrecht entstanden, nicht das Verhältnis der Gatten, sondern das der Eltern und Kinder angehen. Da nach strengem Mutterrecht nur die Mutter ihren Kindern blutsverwandt ist, so entspringt hieraus mit der Ausbildung geregelter Besitzverhältnisse das Prinzip der weiblichen Erbfolge. Die Tochter ist die Erhalterin der Stammesgemeinschaft; von dem Oheim, nicht von dem Vater erbt das Kind. Der letzte Rest dieser Anschauungen, der noch tief in Zeiten hineinreicht, in denen ein anderes Recht die Herrschaft erlangt hatte, besteht in der Rolle, die bei Germanen, Griechen und Römern die Mutter als Schützerin des häuslichen Herdes und bei der Übergabe der Tochter oder des Sohnes zur Eheschließung spielt. Die Pietätspflicht, die noch späterhin besonders den Sohn mit der Mutter verbindet, erscheint als eine Nachwirkung dieser ursprünglichen Sitten. Wie hoch das vor allem durch die Mutter hergestellte Band der Blutsverwandtschaft lange Zeit auch in der religiösen Vorstellung über der Heiligkeit des Ehebündnisses selbst steht, dafür ist die Orestessage ein sprechendes Zeugnis. Den Muttermörder Orest verfolgen die Erinnyen, während sie die Gattenmörderin Klytämnestra verschonen, da es kein Blutsverwandter war, den sie gemordet hatte. Indem die Sage den von dem Sohn gerächten Mord des Vaters zum Motiv der Handlung nimmt, bewegt sie sich schon in dem Gedankenkreis einer neuen Zeit, aber zum religiösen Hintergrund hat sie die ältere Anschauung; so ist der tragische Konflikt zugleich ein Kampf zweier Zeitalter. Treffend hat diesen Kampf in seinen mythologischen Repräsentanten, den Erinnyen auf der einen, dem Apollon und der Athene auf der anderen Seite, Äschylos in dem dritten Stück seiner Orestie zum Ausdruck gebracht; und sinnig hat dabei zugleich der Dichter die Einsetzung des ersten menschlichen Gerichtshofes, des Areopags, als eine Tat der Versöhnung der alten Rachegöttinnen mit den neuen Göttern geschildert.

Vielfach hat man versucht, die Erscheinungen des Mutterrechts aus der Hypothese eines ehe- und familienlosen Urzustandes der Gesellschaft zu erklären, wie denn umgekehrt diese Erscheinungen es gewesen sind, die zuerst, bevor man noch in der Polyandrie und Polygynie und in ihrer Verbindung zur „Gruppenehe“ direktere Belege zu besitzen glaubte, zu jener Hypothese Anlaß

gaben^{*)}. Der Gedanke, das Mutterrecht aus diesem hypothetischen Urzustand abzuleiten, scheint in der Tat nahezuliegen. Auch im gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft bleibt ja das Recht über das Kind im wesentlichen der Mutter überlassen, wenn jenes außerhalb der Ehe geboren ist, und dies vor allem dann, wenn man den Vater überhaupt nicht kennt. Was scheint daher einfacher, als dieses Motiv, unter dessen Wirkung noch heute ein „Mutterrecht“ vorkommt, auf die Zeit zu übertragen, wo ein solches wahrscheinlich allgemein herrschend war und dann wieder aus dieser Allgemeingültigkeit auf die allgemeine Ehelosigkeit zurückzuschließen? Dies ist denn auch der Gesichtspunkt gewesen, unter dem zuerst Bachofen den Begriff des Mutterrechts gebildet und auf die Geschichte der menschlichen Gesellschaft angewandt hat. Durch die genauere Kenntnis primitivster Stufen der Kultur, die einem Urzustand zwar nicht gleich-, aber mindestens näherkommen als die früher hierher gezählten Völker, ist nun, wie wir sahen, dieser Deduktion der Boden entzogen. Doch davon abgesehen, ist jener Schluß von der Gegenwart auf die Vergangenheit schon deshalb unzulässig, weil er einer weit entlegenen Kultur Reflexionsmotive unterschiebt, welche die spezifischen Bedingungen der heutigen Gesellschaft voraussetzen. Gewiß liegt die Erhaltung der Kinder und darum auch die Macht über sie bei den Naturvölkern im allgemeinen länger in den Händen der Frauen als auf den höheren Kulturstufen. Das erklärt sich aber hinreichend daraus, daß die Gruppenverbände der Männer, wie sie uns vor allem in der Institution der „Männerhäuser“ entgegentreten, an und für sich schon dieses Resultat herbeiführen müssen, ohne daß darum die Ehe überhaupt zu fehlen braucht. Das beweist die Tatsache, daß gerade in den Gebieten, in denen noch heute das Mutterrecht zu finden ist, bei vielen der eingeborenen Stämme Australiens und Nordamerikas, mit besonderer Strenge die Sitte der Exogamie herrscht. Eine Norm, nach welcher ein Mann, der zu einer bestimmten Stammesabteilung gehört, nur mit einem Weib einer bestimmten anderen Abteilung in die Ehe treten darf, ist aber selbstverständlich mit einem Zustand absoluter Ehelosigkeit unvereinbar. Auch kann eine solche Norm um so weniger als ein Rest dieses Zustandes gedeutet werden, weil gerade die Stämme mit Mutterrecht die Gebote der beschränkten Exogamie mit besonderer Strenge einzuhalten pflegen, während da,

^{*)} Vgl. oben S. 197 ff. und die S. 197, Anm. 1 angeführte Literatur.

wo das Vaterrecht zur Herrschaft gelangt ist, auch der Übergang zur Polygamie und damit eine der hypothetischen „Panmixie“ scheinbar näher liegende Lockerung der Ehesitten eintreten kann.

So sind es denn auch wesentlich andere Anschauungen, in denen der zweite für die Entwicklung der Familie bestimmend gewordene Gedankenkreis, der des Vaterrechts, wurzelt. Nicht der Begriff der Blutsverwandtschaft ist es, mit dem er, wenigstens ursprünglich, zusammenhängt, sondern der des Besitzes. Nachdem ein persönliches Eigentum entstanden ist, und nachdem mehr und mehr die ursprüngliche Männergenossenschaft sich aufgelöst hat, kann es nicht ausbleiben, daß der Mann vermöge seiner überwiegenden Kraft und seiner hervorragenden Beteiligung am Erwerb die Herrschaft im Hause an sich reißt. Die Vorstellung der Machtbefugnis über das bewegliche und unbewegliche Gut der Familie überträgt sich dann aber in einer rohen, den Wert der Persönlichkeit nicht achtenden Zeit unvermeidlich auf die Familienglieder selbst. Vor allem die Kinder gelten nun als ein Eigentum des Mannes, über das er nach Willkür verfügen kann. Dem Neugeborenen schenkt er erst das Leben, indem er es aufnimmt und für sein Eigentum erklärt. Wie er die Erstlinge des Feldes und der Herden den Göttern als Opfer bringt, so bildet auch das Kindesopfer, namentlich das des Erstgeborenen, einen Bestandteil des Opferkultus.

Weiter noch als die Spuren des Mutterrechtes finden sich Sitten verbreitet, in denen dieses väterliche Besitzrecht zum Ausdruck gelangt ist. Namentlich ist es bei Indogermanen und Semiten von frühe an herrschend. Unter den Beschäftigungen einstiger Kulturstufen ist die des Nomaden wie der Ausbildung persönlicher Besitzverhältnisse überhaupt, so insbesondere auch der Befestigung der väterlichen Gewalt vorzugsweise günstig. Es bindet den Mann fester an sein Zelt, und die häufigeren Kämpfe mit feindlichen Horden machen es seiner physischen Kraft leichter sich Geltung zu verschaffen. Indem aber das Nomadentum einen engeren Zusammenhalt der Familien gleicher Abstammung begünstigt, besitzt in ihm zugleich der Stammesverband die Vorherrschaft über die Einzelfamilie. Über der unmittelbaren väterlichen Gewalt steht darum hier nicht selten die eines weiteren Familienhauptes, die eine patriarchalische Familienordnung begründet. Wo unter dem Einfluß des seßhaften Lebens die Einzelfamilie strenger sich absondert, da gelangt hinwiederum das väterliche Besitzrecht zu unumschränkterer Geltung. Die schär-

fere Sonderung des individuellen Eigentums erhöht zugleich das Selbstgefühl des Einzelnen, und der Sklavenbesitz gewöhnt ihn an den Gedanken, daß auch Leib und Leben der Seinen ihm als Eigentum angehören. Damit ist die Sitte der Polygamie von selbst gegeben. Durch den Gesichtspunkt des Besitzes gerechtfertigt und durch die Sklaverei begünstigt, hat sie dereinst, wie es scheint, bei allen Völkern, bei denen das Vaterrecht zur Geltung gelangt war, zwar nicht ausschließlich, aber doch überall da geherrscht, wo sie durch den Besitzstand ermöglicht wurde.

e. Die Familie als sittliche Lebensgemeinschaft.

Langsam hat sich die Frau aus der niedrigen Stellung emporgerungen, in die sie das Besitzrecht des Mannes gezwungen hatte. Mehrere Einflüsse haben, so viel sich sehen läßt, zu diesem Ergebnis zusammengewirkt. Der erste Schritt bestand in der Ausdehnung des Begriffs der Verwandtschaft von der Mutter auf den Vater. Wurden damit die Eltern beide in ihrem Verhältnis zu den Kindern einander gleich gestellt, so lag darin zugleich eine gewisse Kompensation gegenüber der aus der Anwendung des Besitzrechts auf die Ehe entspringenden Lockerung der Familienbande, wie sie vor allem in dem mit dem Vaterrecht zusammenhängenden Übergang zur Polygynie sich ausspricht. Es sind wohl vornehmlich die semitischen Völker gewesen, bei denen diese Kompensation der Motive durchdrang und in der Begründung der patriarchalischen Familie ihren Ausdruck fand. Zu einem zweiten Schritt zwang die Not. Der Besitz an Weibern war wohl von Anfang an bei polygamischen Völkern ein Privilegium der Reichen gewesen. Wurde bei den Ärmern die Beschränkung auf eine Frau zur Regel, so fand es bald auch der Vornehmere ersprießlich, sich neben einer Hauptfrau mit dienenden Nebenweibern zu begnügen, eine Beschränkung, die ihrerseits wieder durch das Institut der Sklaverei nahe gelegt war. Je mehr endlich die Frau durch eigenes Verdienst, durch die Achtung, in die sie sich bei den Kindern und bei dem Manne zu setzen wußte, die einmal errungenen Rechte befestigte, um so sicherer wandelten sich allmählich jene Nebenweiber wieder in dienende Mägde um, was sie in vielen Fällen zuvor gewesen waren, bis schließlich das Christentum den Unterschied zwischen Arm und Reich auch hier zu beseitigen strebte. Mit dauerndem Erfolg war dies freilich nur möglich, weil schon in der antiken Kultur jener Gesichtspunkt des Besitzes, aus dem das Vaterrecht hervorgegangen,

mehr und mehr zurücktrat, um ein Verhältnis gegenseitiger Rechte und Pflichten an dessen Stelle zu setzen. Doch mehr tatsächlich als mit klarem Bewußtsein hatte sich dieser Wandel der Anschauungen vollzogen, wie dies am besten die verhältnismäßig niedrige Schätzung beweist, die noch bei den alten Philosophen das Verhältnis der Ehe findet. Das praktische Leben ist auch hier der Theorie vorausgeeilt. Nachdem die überwiegende Wertschätzung physischer Kraft einer Anerkennung der geistigen Seite der Persönlichkeit gewichen war, brach sich die neue, in der Trennung der Einzelfamilie vorbereitete Anschauung von selbst Bahn — trotz der Versuche eines Plato, die alte Männergesellschaft in seinem idealen Zukunftsstaat wiederherzustellen.

Die ethische Eigentümlichkeit der neuen Anschauung bestand aber darin, daß sie die älteren Vorstellungen der Blutsverwandtschaft und des Besitzes beide beibehielt, sie verändernd und ihnen zugleich einen neuen Gedanken hinzufügend. Die Idee der Blutsverwandtschaft veränderte sie, indem sie diese auf beide Eltern ausdehnte; den Begriff des Besitzes, indem sie Weib und Kinder zu einem geistigen Besitz erhob. Als solcher unterscheidet er sich von dem materiellen nicht nur durch seinen größeren Wert, sondern mehr noch dadurch, daß er in seiner an die Persönlichkeit gebundenen Bedeutung für absolut unveräußerlich gilt. Hiermit hängt ein weiterer neuer Gedanke zusammen, der zu jenen veränderten Vorstellungen hinzukommt: der Gedanke der Pflicht. In gewissem Grad kennt ihn freilich schon die alte Rechtsanschauung. Indem der Vater das neugeborene Kind emporhob, hatte er zugleich symbolisch die Pflicht seiner Erziehung auf sich genommen. Aber noch schlummerte völlig die Idee eines Gleichgewichts der Pflichten. Unter der Herrschaft des Mutterrechts kann sie infolge der lockeren und leicht zu lösenden Beschaffenheit der Eheverbindung nicht aufkommen; das Vaterrecht hemmt sie durch seine einseitige Geltendmachung des Besitzrechts, das nur eine Unterwerfungspflicht der Frau kennt, dem Manne aber seine volle Freiheit wahrt. So entwickelt sich die Vorstellung gegenseitiger Pflichten der Gatten aus dem Bewußtsein ihrer gemeinsamen Pflichten; und die gemeinsame Liebe zu den Kindern und die gemeinsame Verehrung von seiten der letzteren lassen allmählich die Ehe zu einem Lebensverhältnisse werden, dem auch unabhängig von den Erziehungspflichten ein sittlicher Wert zukommt.

Nirgends läßt sich diese langsam eintretende ethische Ver-

tiefung des Familiensinnes unter Führung der Kindesliebe und der Pietätsgefühle deutlicher verfolgen als innerhalb der hellenischen Kultur. Die Fürsorge der Eltern für die Kinder, der Stolz an wohlgeratenen Söhnen, die Verehrung, die Eltern und Voreltern genießen, die hilfreiche Treue, mit der die Geschwister in Not und Gefahr zusammenstehen, das sind die Elemente, die von frühe an in der griechischen Dichtung und Geschichtschreibung als die hervorragenden Züge eines wünschenswerten sittlichen Zustandes erscheinen. Wie bei Herodot Solon im Gespräche mit Krösus den Athener Tellus als den glücklichsten der Sterblichen preist, weil er viele treffliche Kinder und Kindeskinde besessen habe, die ihn sämtlich überlebten, so gilt überhaupt bis in die attische Periode herab der Besitz von Kindern als ein beneidenswerter Vorzug, ihr Mangel als ein schweres Mißgeschick, und die gute Erziehung namentlich der Söhne als eine der ersten Pflichten, deren treue Erfüllung die größte Ehre bringt. Die Pietät der Kinder gegen die Eltern dauert über das Grab hinaus fort in dem Kultus, der den Verstorbenen geweiht wird, und dessen Versäumnis als die höchste Schmach gilt, deren sich jemand schuldig machen kann. Antilochos, der im Kampfe mit Memnon sein eigenes Leben für das des greisen Nestor einsetzt, Äneas, der seinen Vater Anchises auf dem Rücken aus den Trümmern des zerstörten Troja davonträgt, sind mythische Vorbilder aufopfernder Kindesliebe. In Athen ging des Rechtes in der Volksversammlung zu reden verlustig, wer seinen Vater oder seine Mutter schlug, oder ihnen Nahrung und Obdach verweigerte. Dem gegenüber tritt die ethische Bedeutung der Ehe selbst in den Hintergrund, wenn auch nicht überall, wie in Sparta, ihr Wert nur in der Kindererzeugung gesehen ward. Trotz mancher Ausnahmen — wie ja schon die Sage in Odysseus und Penelope, in Hektor und Andromache Beispiele eines idealeren ehelichen Verhältnisses kennt — äußert sich die noch gebliebene Geringschätzung des Weibes namentlich darin, daß der Freundschaft unter Männern der Vorzug vor den Pflichten der Ehe eingeräumt wird. Ein klassischer Zeuge hierfür ist Sokrates, der in seiner Sterbestunde der weinenden Xanthippe sich zu entfernen gebietet, damit sie das Gespräch der Männer nicht störe*).

*) Viele einzelne Züge hat hier Leop. Schmidt, *Ethik der Griechen*, 1882, II, S. 97, 133 ff., zusammengestellt. Dieses treffliche Werk verliert leider dadurch etwas an Wert, daß es dem Wandel der sittlichen Anschauungen im Laufe der Zeiten allzuwenig gerecht wird oder wenigstens nur beiläufig seiner gedenkt.

Besonders augenfällig tritt endlich jenes Pietätsgefühl, aus dem sich die veredelte Auffassung der Familie allmählich entwickelt, in der Pietät gegen die Verstorbenen hervor, die auf früheren Kulturstufen in weit energischeren Erscheinungen sich kundgibt als später. Namentlich nimmt dort das Verhältnis der Nachkommen zu ihren Erzeugern eine religiöse Färbung an, die nicht verfehlen kann, auf das Leben selbst vertiefend und läuternd zurückzuwirken. Wenn es noch heute vorkommt, daß wir, nachdem ein Angehöriger durch den Tod uns entrissen ist, längere Zeit meinen, ihm überall begegnen zu müssen, so behält für den Naturmenschen die Vorstellung, daß der Verstorbene mit den Lebenden fortlebe, ihre volle Wirklichkeit. Insbesondere herrscht die Anschauung, daß der Leichnam oder der abgeschiedene Schatten des Verstorbenen für ihn die Ehre wie die Unbill empfinde, die ihm widerfährt. Der Zurückgelassene redet mit dem Toten, er versieht ihn mit Lebensbedürfnissen, ehrt ihn durch Feste, um sich seine Gunst und seinen Beistand zu sichern*). In der Sage der Heroenzeit gilt die Bestattung als ein Recht des Toten, dessen Unterlassung ihn selbst ebenso schädigt wie die Hinterbliebenen, die ihre Pflicht versäumen. Priamos wendet ein hohes Lösegeld auf und gefährdet sein eigenes Leben, um den Leichnam seines Sohnes Hektor von Achilleus zu erlangen. Opfer werden mit den Leichnamen verbrannt, und an die Bestattung der Vornehmen schließen sich Wettkämpfe und andere Feste. Aber während in der früheren Zeit diese Pflichten wesentlich als solche gegen die Toten selbst aufgefaßt werden, vollzieht sich allmählich ein bedeutsamer Wandel der Anschauungen. Nicht die Rache der Toten, sondern der Götter, welche die Beschützer des Friedens der Toten sind, wird jetzt gefürchtet. Der Boden gilt als entheiligt, auf dem ein Unbestatteter liegt. Mit diesem religiösen verbindet sich sofort ein sittliches Motiv. Der Tod setzt jedem Streit ein Ziel. Da der Tote sich nicht mehr schützen kann gegen die Unbill, die ihm widerfährt, so gilt diese als ein um so schwererer Frevel. Während also ein roheres Zeitalter den Toten schont, weil es seine Rache fürchtet, ehrt ihn eine feiner fühlende Zeit umgekehrt gerade darum, weil er sich selbst nicht mehr rächen kann. Das anfänglich selbstsüchtige Motiv wandelt sich in ein selbstloseres um, und dieser Wandel geschieht unter dem Einfluß der Veränderung der religiösen Motive, wie sie dem Übergang des primitiven

*) Vgl. Waitz, a. a. O., II, S. 193, III, S. 196 ff. Ratzel, a. a. O., I, S. 341 u. a. Tylor, Anfänge der Kultur, I, S. 451 ff., sowie oben S. 68.

Totenkultus in den Gedanken einer allgemeinen göttlichen Weltlenkung entspricht, die Lebende und Tote umfaßt. Freilich sind auch hier die Beweggründe nicht völlig uneigennützig, da die Scheu vor der Strafe der den Totenfrieden schützenden Götter neben dem Mitgefühl und der Pietät für den schutzlosen Toten immer noch fortwirkt. Ihren erschütternden Ausdruck findet diese Mischung der Gefühle in der Sophokleischen Antigone, die in ihrem religiösen und sittlichen Empfinden sicherlich mehr eine Vertreterin der Gesinnung des Dichters und seiner Zeit als des heroischen Zeitalters ist. Es besteht hier eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem Verhältnis zu den Hilflosen und Schutzfliehenden, die ebenfalls in Zeus' unmittelbarem Schutze stehen, wo aber diese Anschauung selbst doch wieder nur die mythologische Form ist, in der die sittliche Scheu vor der Gewalttat gegen den Wehrlosen ihren Ausdruck findet.

f. Die Entwicklung der Sympathie- und Pietätsgefühle.

Kaum braucht angesichts aller dieser Erscheinungen noch besonders betont zu werden, daß diese Entwicklung weder aus den ursprünglichen Gattungstrieben, die der Mensch mit den Tieren gemein hat, noch aus dem Schutzbedürfnis, das er lebhafter als jene empfindet, zureichend zu erklären ist. Besonders das letztere ist auch hier wieder ein Erfolg, der als Wirkung anderer Ursachen eintreten muß, ehe er selbst als Motiv wirken kann. Die Neigung zu dem Genossen, der ihm gleich in Sprache, Aussehen und Lebensgewohnheiten, ist eine ursprüngliche Übertragung des menschlichen Selbstgefühls auf die Umgebung: der Männerverband, das Erzeugnis dieses primitiven sozialen Triebes, ist daher neben der Ehe die älteste Lebensgemeinschaft. Lust und Schmerz des Genossen sind die objektiv gewordenen Äußerungen der eigenen Gemütsbewegungen, und sie sind zugleich mächtige Anregungsmittel der eigenen Lust und des eigenen Schmerzes. Mit der Empfindung der fremden Gefühlsäußerungen als objektiv gewordener Regungen innerer Seelenzustände verbindet sich nun aber auch das Streben, sich dem Genossen ebenso wie dem eigenen Selbst gegenüber zu betätigen: seine Lustgefühle zu heben, seinen Schmerz zu lindern. Damit tritt ein neues Moment in die Entwicklung der primitiven Stammesgemeinschaft. Hat die werktätige Hilfe sich erst Erfolge errungen, zu der das Mitgefühl antreibt, so entsteht daraus eine Quelle neuer und verstärkter Sympathiegefühle. Den Hilfeempfangenden fesselt die Dankbarkeit, den Hilfegebenden die Freude des Wohltuns an

den Genossen. Daß von beiden Affekten der letztere der stärkere ist, gilt noch auf einer weit fortgeschrittenen Stufe als alte Erfahrungswahrheit. Mischt sich der Dankbarkeit leicht ein Gefühl des Neides bei, das die Überlegenheit einflößt, die sich der andere errungen, so wird umgekehrt bei diesem das Bewußtsein, in ein fremdes Leben fördernd einzugreifen, zu einem selbständigen Lustmotiv, das die ursprüngliche Sympathie mit dem Wohlergehen des andern verstärkt. In eminentem Maße findet aber dieses Motiv seine Anwendung auf das Verhältnis der Erzeuger zu ihren Nachkommen. Je mehr der Vater sich sagen kann, daß die Tüchtigkeit des Sohnes eine Tat seines eigenen Willens ist, und je mehr das Kind, in höherem Grade als durch die Geburt, durch die Erziehung ein Geschöpf seiner Eltern wird, um so fester schließen sich zwischen beiden die Bande wechselseitiger Zuneigung. Die Entwicklung dieses Verhältnisses beruht freilich auf einer vorausschauenden Fürsorge, wie sie nur einer höheren geistigen Kultur eigen ist. Dem Naturmenschen steht der Genosse, der ihm ähnlicher ist an physischer Kraft und an geistigen Eigenschaften, näher als das unentwickelte Kind oder der zu den Geschäften des Lebens untauglich gewordene Greis. Es bedarf daher anderer geistiger Hebel, damit jene Fürsorge für die Zukunft und jenes treue Gedächtnis an vergangene Zeiten, in denen die Kindes- und Elternliebe wurzeln, entstehen können. Und hier werden nun die Vorstellungen wirksam, welche die frühesten Gestaltungen des Familienlebens bestimmen: die der Blutsgemeinschaft und des Besitzes. Ist durch die Verbindung dieser beiden einst getrennten Motive die Gründung der Einzelfamilie vollzogen, und ist diese samt dem ganzen häuslichen Leben unter die Obhut des Kultus gestellt, so wird nun erst jenen sekundären, aber für die sittliche Hebung dieses Lebensverhältnisses bedeutsamsten Momenten voller Spielraum zu ihrer Entfaltung gegeben. Was einer gereiften Kultur als die erste der Bedingungen, das erscheint in der wirklichen Aufeinanderfolge der Entwicklungen als deren letzte; und aus der unter dem Einfluß der sekundären Motive entstandenen gemeinsamen Erziehungsarbeit entspringt endlich das Bewußtsein wechselseitiger Hilfe und Förderung, das die Verbindung der Gatten selbst aus der geschlechtlichen in die sittliche Sphäre erhebt.

In Familie und Stammesverband steigert sich so jenes ursprüngliche Sympathiegefühl, bei dem der Mensch lediglich den Trieb der physischen Erhaltung und Förderung des eigenen Selbst aus sich

herausträgt, zur Erzeugung geistiger Werte. Eines der wichtigsten Mittel dieser Erhebung, das mit den äußeren Lebensbedingungen zusammenwirkt, besteht aber in den fortwährenden Konflikten, in die es mit dem ursprünglichen Selbstgefühl sich verwickelt. Wiederum sind Sage, Dichtung und Geschichte von den Zeugnissen dieses Konfliktes erfüllt. Daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht tun, ist kein Grundsatz, der von Anfang an in den Menschen gelegt ist. Langsam nur erringt er sich ihn im Kampfe mit seinem Selbst-erhaltungstrieb. Die Entstehung dieses Kampfes ist freilich wieder nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß der Trieb, den Leiden des Mitmenschen zu steuern und seine Freuden zu teilen, auf einer ursprünglichen Anlage des menschlichen Gemütes beruht. Dennoch hat wohl erst das eigennützige Streben, sich den Genossen zu verpflichten, das Mitgefühl allmählich von der Rücksicht auf das eigene Wohl unabhängig gemacht, indem es zu den gleichartigen Motiven des Selbst- und des Mitgefühls ein drittes, fremdartiges hinzufügte. Denn nun konnte, sobald eine Wahl eintrat zwischen eigenem und fremdem Leid, unter Umständen jenes dritte Motiv gegen das eigene Interesse entscheiden. Hatte jedoch das Streben, sich den Mitmenschen zu verpflichten, dies Ergebnis einmal herbeigeführt, so konnte jetzt das mit dem Akt der Selbstüberwindung verbundene Lustgefühl zu einem selbständigen Motiv werden, das fortan ohne die Mithilfe egoistischer Beweggründe dem ursprünglich schwächeren Trieb den Sieg ermöglichte. Nur ein solcher Kampf verschiedenartiger Triebe macht es begreiflich, daß Motive, deren jedes an sich eine egoistische Färbung besitzt, dennoch eine Resultante erzeugen, die davon frei ist. Die egoistischen Faktoren der Gesamtmotive haben sich gegenseitig vernichtet, und es ist so der geläuterte Trieb allein übriggeblieben. Daß dieser von nun an stets oder auch nur in einer erheblichen Zahl von Fällen in seiner reinen Gestalt sich betätigen werde, darf man freilich noch nicht erwarten. Das menschliche Gemüt ist immer von einer Vielheit von Affekten bewegt, die mit wechselndem Erfolg gegeneinander kämpfen. Kaum wird es daher jemals vorkommen, daß ein Trieb so sehr die Oberhand gewinnt, um die Wirkungen der übrigen ganz zu unterdrücken. Immerhin, die Existenz jenes selbstlos gewordenen Motivs neben den andern verrät sich genugsam darin, daß seine Herrschaft, in dem Maße als sich das sittliche Bewußtsein geläutert hat, als Forderung empfunden wird.

Ein unmittelbares Zeugnis für diese Entstehung der sittlichen

Triebe aus vorsittlichen Keimen liegt auch hier wieder in den mannigfachen Äußerungen des sittlichen Bewußtseins verschiedener Stufen, die uns teils in der Geschichte und Dichtung, teils in ausdrücklichen Lebensmaximen aufbewahrt sind. Wohl stehen auch die Helden Homers einander hilfreich zur Seite. Der Freund setzt für den Freund, der Sohn für den Vater, der Bruder für den Bruder seine Kraft und selbst sein Leben ein. Doch die Motive, die für solche Handlungen gelten, entspringen durchweg einem naiven Egoismus. Dem Genossen zu helfen gilt als rühmlich, vor allem aber als nützlich, weil nur der Hilfsbereite Aussicht hat, wenn er in Gefahr gerät, selbst einen Helfer zu finden. Als ein Hauptmotiv, Unrecht zu meiden, gilt der Tadel der Menschen. Von dieser roheren Auffassung, bei der selbstlose Beweggründe zwar nicht ganz fehlen, aber doch hinter den äußeren Zwecken des Nutzens, der Auszeichnung oder der Nachrede zurücktreten, ist sicherlich ein weiter Schritt bis zur Gesinnung, die sich in dem Wort der Sophokleischen Antigone auspricht:

„Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da“,

oder die uns in einem Vers des Menander erhalten ist:

„Dies ist das Leben, nicht für sich zu leben bloß“.

Aber solche Gesinnungen selbstloser Hingabe an allgemein menschliche Pflichten würden nicht begreiflich sein, wenn sie nicht doch mit jenen rohen Formen einer durch rücksichtslosen Egoismus stark eingeschränkten Hilfeleistung für den Nächsten durch eine kontinuierliche Stufenfolge sittlicher Entwicklungen verbunden wären, die überall von dem Prinzip der unbegrenzten Neubildung von Motiven aus gegebenen Wirkungen beherrscht ist.

g. Der Staat und der Stammesverband.

Schon Aristoteles hat die den Gesellschaftstheorien späterer Zeiten vorauseilende Bemerkung gemacht, daß, wenn auch der Staat in der wirklichen Entwicklung die letzte der Verbindungen sei, in denen sich der Mensch mit seinesgleichen zusammenfinde, so sei gleichwohl diese letzte und höchste Gemeinschaft schon in der Naturbestimmtheit des Individuums begründet und daher ihrem Begriffe nach früher als der einzelne*). Im direkten Gegensatz zu dieser Ansicht steht die Vertragstheorie, die von ihren Anfängen in der antiken Sophistik bis in die neuere Rechtswissenschaft

*) Aristoteles, Politik, I, 2.

herabreicht, und die, so verschieden sie sonst über Zweck und Aufgabe des Staates denken mag, einen staatlosen Naturzustand annimmt und stillschweigend oder ausdrücklich voraussetzt, der Staat sei keine natürliche Verbindung, sondern eine künstliche Schöpfung.

In dieser Auffassung spiegelt sich vor allem jener durch äußere Bedingungen geförderte und daher jahrhundertlang die Geister beherrschende Individualismus, dem das Individuum als der einzige sittliche Selbstzweck gilt, und der, weil der Staat und die Rechtsordnung für die einzelnen da seien, schließt, daß sie von den einzelnen willkürlich geschaffen seien. Daneben findet sie ihre Stütze in der populären Reflexionspsychologie, die überall geneigt ist, die eigenen Reflexionen über die Dinge in die Dinge selbst hinüberzutragen. Nicht minder wird sie durch gewisse Analogien begünstigt, die, sobald man nur auf die Ähnlichkeit der Endzwecke, nicht der ursprünglichen Ursachen und Motive achtet, ihres Eindrucks nicht verfehlen. Die erste dieser Analogien stützt sich auf die Verwandtschaft des Staates mit der zu privaten oder öffentlichen Zwecken gestifteten Genossenschaft, der Sozietät, dem Verein. Diese können in ihren Bestrebungen mannigfach mit denen des Staates zusammentreffen, indem sie die Fürsorge für gewisse öffentliche Interessen, für die sonst der Staat eintritt, auf sich nehmen. Schulen, Verkehrsmittel, der religiöse Kultus, selbst die allgemeine Sicherheit haben zuzeiten die Zwecke freier Vereinstätigkeit gebildet. Warum sollte also der Staat nicht als der umfassendste dieser Vereine betrachtet werden, der alle Zwecke, die im Interesse der Gemeinschaft unerläßlich oder auch nur in hohem Grade wünschenswert sind, unter seine Obhut nimmt? Bei der zweiten Analogie beruft man sich darauf, daß verschiedene Staaten zueinander in einem ähnlichen Verhältnisse stehen, wie im einzelnen Staat die Individuen, die Staatsbürger. Der Friede zwischen den Staaten wird aber gewahrt durch Verträge; nicht minder beruhen auf solchen zum Teil die regelmäßigen Verkehrsverhältnisse, die sich zwischen im Frieden lebenden Völkern gestalten, der wechselseitige Rechtsschutz der Untertanen u. a. Wird so der Begriff des Staates nach unten durch den des Vereines, nach oben durch den der Staatenvereinigung begrenzt, die beide auf Vereinbarungen und Verträgen beruhen, so scheint es in der Tat verführerisch genug, auf den Staat selber die nämlichen Gesichtspunkte anzuwenden*).

*) Zur Kennzeichnung der Rolle, welche die beiden hier erwähnten Analogien in den Staatstheorien gespielt haben und vielfach noch jetzt spielen,

Doch der Zweck, der durch eine soziale Institution erreicht werden kann, ist überall nur die eine Seite ihres Wesens; die andere, nicht weniger wesentliche besteht in den äußeren Lebensbedingungen und den inneren Motiven, die zu ihr geführt haben, und die in der Regel von den letzten Zwecken weit abliegen, um erst, gegen das Ende ihrer Wirksamkeit sich ihnen zu nähern. Unserer unmittelbaren Beobachtung ist die ursprüngliche Entstehung des Staates ebensowenig zugänglich wie die der Familie. Aber während bei dieser das natürliche Geschlechtsverhältnis uns geneigt macht, ihr eine größere Ursprünglichkeit zuzuschreiben, als, wenigstens in dem Sinne eines bleibenden Zusammenlebens, den wir heute damit verbinden, wahrscheinlich ist, liegen die Zwecke des Staates so sehr schon außerhalb der unmittelbarsten physischen Lebensbedürfnisse, daß die Neigung, dem Willen und der Überlegung auf seine Entstehung einen weitgehenden Einfluß einzuräumen, begreiflich genug erscheint. Die Berufung auf die geselligen Vereinigungen der Tiere bildet hiergegen keine stichhaltige Instanz. Denn die Gesellschaften der Tiere beruhen, insoweit sie überhaupt dauernder und nicht, wie die Züge der Wandervögel, vorübergehender Art sind, ausnahmslos auf dem Geschlechtsverhältnis: sie sind, wenn man will, erweiterte Familien, keine Staaten; der für sie gebrauchte Ausdruck „Tierstaaten“ gehört zu jenen falschen Analogien, die, der Tierpsychologie geläufig, von ihr aus gelegentlich auch die Auffassung menschlicher Verhältnisse verdunkeln können*).

In Ermangelung tatsächlicher Anhaltspunkte sind nun zwei Fiktionen für die Ansichten über die Entwicklung des Staates bestimmend geworden: die eine betrachtet die Individuen als die Elemente, die sich zu einem staatlichen Verbande vereinigen; der anderen gilt die Familie als die Grundlage seiner Entstehung.

mag es genügen, auf zwei Darstellungen aus gänzlich verschiedenen Zeiten hinzuweisen, deren Verfasser außerdem auf sehr abweichenden Standpunkten stehen, auf Thomas Hobbes und auf R. v. Mohl. Vgl. Hobbes, *De Cive*, Kap. 5. Mohl, *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, 2. Aufl., § 7, § 12 ff. Allerdings bekennt sich Mohl nicht unbedingt zur alten Vertragstheorie, sondern er läßt außer dem Vertrag noch andere Arten der Staatenbildung zu, wie die religiöse, die väterliche Autorität, die Eroberung. Aber die Entstehung durch Vertrag erscheint ihm doch als die vorzugsweise berechtigte, und die sonstigen Entstehungsweisen gewinnen erst dann einen dauernden rechtlichen Bestand, wenn die Übereinstimmung der Staatsbürger, also, um mit Kant zu reden, mindestens die „Fiktion eines Vertrags“ hinzukommt.

*) Vgl. Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 5. Aufl., S. 502 ff.

Wenn sich die Individuen direkt zu gegenseitigem Schutze oder zu andern, ihnen allen gemeinsamen Zwecken in einen staatlichen Verband zusammenschließen, so ist dieser offenbar aus willkürlicher Satzung hervorgegangen: diese Hypothese führt daher zur Lehre vom Staatsvertrag. Wenn dagegen die Familie sich von selbst allmählich zu einem größeren Verbande auswächst, dann erscheint diese Entwicklung als eine natürliche, auf die erst nachträglich willkürliche Feststellungen einen Einfluß gewinnen können.

Verleiht die Unhaltbarkeit der Vertragstheorie der zweiten Ansicht ein gewisses Übergewicht, so scheint nun dieses zunächst durch den Umstand verstärkt zu werden, daß sie keineswegs, wie die erste, als eine bloße Fiktion erscheint, sondern daß ihr die Existenz patriarchalischer Staatseinrichtungen eine gewisse Stütze in der Erfahrung gewährt. Dieser Gesichtspunkt pflegt daher noch heute unter denen, die überhaupt den Staat in die natürliche Entwicklung der Gesellschaft einschließen, Anhänger zu finden. Doch bei näherer Prüfung verlieren die Zeugnisse, die man aus patriarchalischen Urzuständen der Kulturvölker oder aus den Staatseinrichtungen heutiger Naturvölker für eine derartige Entstehung beibringen kann, zusehends an Gewicht. Teils erweist sich die patriarchalische Verfassung keineswegs als ein Anfang der Entwicklung, wie die Verteidiger dieser Theorie voraussetzen; teils ist diese Verfassung nicht so beschaffen, daß sie, wie jene Annahme fordert, aus der Einzelfamilie abgeleitet werden könnte. Gewinnt doch, wie wir oben sahen, die Einzelfamilie selbst erst auf einer späteren Stufe ihre festere Gestaltung. Der patriarchalische Familienverband ist aber sichtlich unter der Einwirkung jener friedlichen Entwicklungen, welche den Einfluß der Männerverbände zurückdrängten, aus der Einzelfamilie hervorgewachsen, ein Vorgang, der sich, begünstigt durch die Entstehung festerer Besitzverhältnisse, mit der Ausdehnung der väterlichen Gewalt auf die zusammenwohnenden Familiengenossen vollzog. Doch so natürlich diese Entwicklung ist, und so große Bedeutung sie unter den ihr günstigen Bedingungen besitzen mochte, so ist sie gleichwohl nur eine singuläre Erscheinung; und wo die Lebensverhältnisse dauernd in diesem Rahmen friedlicher Kultur verblieben sind, da hat die menschliche Gesellschaft die Stufe der Gentilverfassung wahrscheinlich nie überschritten. Vielmehr ist nicht die Gesellschaft, wie dereinst Hobbes annahm, wohl aber der Staat aus dem Kampf hervorgegangen, freilich nicht aus dem Kampf der einzelnen, sondern aus dem Kampf der Stammesverbände

um Herrschaft und Besitz. In diesem Kampf haben nun naturgemäß nicht die Familien die Führung, sondern die wehrfähigen Männer. Der Boden, auf dem die Staaten erwachsen, sind daher jene Männergesellschaften der primitiven Kultur. Sie können bald direkt in eine Art staatlicher Organisation hinüberführen, bald auch, wenn friedliche, der Familienbildung und patriarchalischen Ordnung günstige Zustände durch Zwist und Kampf gestört werden, in den kriegerischen Verbänden der wehrfähigen Männer neu erstehen. So erklären sich jene eigentümlichen Zwischenzustände, wie sie bei den nordamerikanischen Indianern beobachtet wurden, wo beide Verfassungen der Gesellschaft ineinander greifen und gelegentlich sogar in der Doppelherrschaft eines Kriegs- und eines Friedenshäuptlings ihren Ausdruck finden*), oder aber auch Erscheinungen, wie sie die Geschichte der islamitischen Araber zeigt, wo die Überlieferungen auf patriarchalische Zustände einer entfernten Zeit zurückweisen, die, in diesem Fall unter der starken Mitwirkung religiöser Motive, beinahe ganz einer militärischen Organisation Platz gemacht haben**). Es gibt, abgesehen von allen sonstigen direkten Zeugnissen, vornehmlich eine Erscheinung, die für diesen Ursprung des Staates aus dem Kampf der Stämme überzeugend eintritt. An den verschiedensten Orten unabhängig entstanden und über die entlegensten Erdgebiete, von den Hochebenen Perus bis in die Wälder Germaniens verbreitet, beruht sie trotz der Gleichförmigkeit, mit der sie auftritt, allem Anscheine nach auf willkürlicher Satzung, in vollem Gegensatze zu jenen natürlichen Gliederungen, aus denen die ursprüngliche Stammesverfassung hervorwuchs. Diese Erscheinung besteht in der Gliederung der wehrfähigen Mannschaft in Gruppen von Hunderten, oder, wenn diese wieder in größere Ordnungen zusammengefaßt werden, von Tausenden und Zehntausenden. Sicherlich ist es einerseits die taktische Zweckmäßigkeit, die für diese natürlich immer nur annähernd festgehaltenen Zahlen maßgebend war, teils aber hat hier wohl die gleiche Assoziation mit den zehn Gliedern von Hand und Fuß eine Rolle gespielt, die auch die Zählmethoden der Völker beherrscht. Wie die militärische Organisation den Zusammenhalt der Gentilgenossen zerstörte, um allmählich auch in friedlichen Zuständen die der Gemeinde-, der Berufs-, der Kultgenossen und, als Überlebnisse der alten Männerbünde, die der Altersgenossen an deren Stelle zu setzen, so hat sie auch die patri-

*) Morgan, Die Urgesellschaft, S. 52 ff.

**) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, 1868, S. 309 ff.

archaische Familie, wo eine solche bestand, aufgelöst, um der Einzelfamilie ihre Selbständigkeit wiederzugeben. So ist die staatliche Gesellschaftsordnung, gemäß ihrem Ursprung aus der überall Plan und Vorbedacht fordernden kriegerischen Tätigkeit, in ungleich höherem Grad eine Schöpfung der Willkür als der Stammesverband, aus dem sie hervorging, wenngleich auch diese Willkür unter der Wirkung von gleichen Bedingungen allerorten wieder nach den gleichen Gesetzen handelt. Zugleich führt aber diese aus dem Kampf erwachsene staatliche Organisation neue Bedingungen mit sich, die zusammen mit der fortschreitenden Kultur, wie sie aus der Besitz- und Arbeitsteilung und aus dem zunehmenden Verkehr der Völker entspringt, mehr und mehr auch die friedliche Ordnung der Gesellschaft verändern.

h. Die Entwicklung der Staatsformen.

Nach allem leidet es keinen Zweifel, daß bei der Entwicklung des Staates aus dem ursprünglichen Stammesverband zwei Bedingungen sich gekreuzt haben. Die eine beruht auf der durch die Entwicklung von Sondereigentum und Arbeitsteilung allmählich erfolgenden Entstehung der Einzelfamilie und der gleichzeitigen Umwandlung der dauernden Männergemeinschaft in zeitweilige, der Ordnung der gemeinsamen Angelegenheiten dienenden Versammlungen der Stammes- oder Familienhäupter. Dies ist der Weg der friedlichen Entwicklung. Sie bewahrt in vielem noch die Züge der ursprünglichen, vorstaatlichen Stammesverfassung. Aber durch das Ansehen, das sich einzelne Stammeshäupter durch Reichtum und persönliches Ansehen erringen, und durch die Stütze, die dieses Emporkommen herrschender Familien und ihrer Häupter in den von dem friedlichen Wachstum der Gesellschaft begünstigten patriarchalischen Einrichtungen findet, tragen vielfach schon diese inneren, der fortschreitenden Entwicklung der Sippongemeinschaft selbst angehörenden Bedingungen den Zug nach einer politischen Organisation in sich, und sie besitzen eben darum auch die Fähigkeit, in diese manche der Eigenschaften und Einrichtungen der älteren Stammesverbände hinüberzutragen. Die zweite, entscheidendere Bedingung zur Ausbildung staatlicher Gesellschaftsformen ist der Kampf der Stämme. Was der friedliche Zustand nur langsam und unvollkommen zustande bringt, den vorherrschenden Einfluß einzelner, von sich aus die Leitung und Organisation der Gesamtheit planmäßig leitender Stammeshäupter, das bewirkt der Krieg, gleichzeitig unter dem Gebot der Not und durch die Gunst, die er der

Betätigung persönlicher Tüchtigkeit und ihrer bewundernden Anerkennung gewährt. So durchbricht der Krieg die Schranken der alten Familienverbände, und indem er gegenüber den äußeren Eigenschaften des Reichtums und der Geburt den persönlichen und rein menschlichen Geltung verschafft, liegen in ihm, so manche sittliche Gefahren auch von Anfang an die Leidenschaften des Kampfes und die in ihrem Gefolge sich einstellenden Triebe nach Raub und Rache mit sich führen mögen, doch zugleich die frühesten Motive für die Ausbildung des sittlichen Charakters der Persönlichkeit und des Wetteifers in der Bewährung einer persönlichen Tüchtigkeit, die der Gesamtheit so gut wie ihren Trägern zugute kommt. Gleichzeitig wirken jedoch die Erfordernisse der kriegerischen Organisation auflösend auf die alten Familienverbände. Vor der Verbindung durch gemeinsame Abstammung gewinnt, durch die Aushebung für den Krieg nahegelegt, die Verbindung der Zusammenwohnenden den Vorzug, und indem das im Kampf erworbene Ansehen noch im Frieden nachwirkt, wird mehr und mehr auch hier neben Besitz und Sippengemeinschaft die persönliche Tüchtigkeit von maßgebendem Wert für die Stellung und den Einfluß des einzelnen. So entspringt aus dem Krieg der Stämme jenes persönliche Herrschertum, das, wie schon Aristoteles erkannt hat, der Anfang aller Staatenbildung ist. Doch hat es die Grundlagen der alten Stammesverfassung kaum jemals ganz vernichtet, und da hinwiederum die letztere nirgends ungestört von äußeren Gefährdungen sich entwickeln kann, so greifen beide Momente meist so ineinander, daß in der Regel nur von einer überwiegenden Beteiligung des einen oder anderen die Rede sein kann. Vielleicht zum vollkommensten Gleichgewicht sind sie bei den indogermanischen Stämmen gelangt. Selbst so früh getrennte Völker wie die Inder und Germanen zeigen hier wesentlich übereinstimmende Einrichtungen: eine Gauverfassung, die in Dorfgemeinde, Gau und Stamm sich abstuft; eine patriarchalische Gestaltung der unteren Glieder dieser Reihe; sodann die Zusammenfassung des Stammes unter einem im Kriege emporgekommenen, aber durch die einzelnen Häuptlinge beschränkten Wahlkönigtum. Daran schloß sich erst im Gefolge größerer Völkerbewegungen die Verbindung mehrerer Stämme unter einer die Oberherrschaft an sich reißenden einzelnen Persönlichkeit*). Auch das

*) Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, S. 158 ff. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, S. 229 ff. K. v. Amira, Recht in H. Pauls Grundriß der germanischen Philologie, III², S. 221 ff.

Königtum der griechischen Heroenzeit zeigt diese beiden Einflüsse vereinigt, mit einem Übergewicht des patriarchalischen Elementes. Bemerkenswert ist es, daß das letztere in sprachlichen Ausdrücken nachwirkt, selbst wo seine reale Bedeutung verblaßt ist. Homer nennt die Könige die Hirten der Völker und vergleicht den milden Herrscher Odysseus mit einem Vater. Noch heute führt der russische Zar diesen Titel, wie denn bei den Slawen auch in der Verfassung der Gemeinden zahlreiche Reste patriarchalischer Zustände erhalten sind.

Diese Vermischung der Bedingungen trägt nun weiterhin die Keime zu den mannigfaltigsten, durch die besonderen historischen Verhältnisse bestimmten Entwicklungen in sich. Bald gewinnt, wie in Indien, der Gegensatz zu einer unterworfenen Bevölkerung den entscheidenden Einfluß: die Stammestrennung überträgt sich auf die Stände des erobernden Volkes selbst, und die Macht des Königtums wird so durch seine eigene Unterordnung unter das Gesetz der Ständescheidung ermäßigt. Bald gelingt es, wie in Griechenland und Rom, den eifersüchtigen Stammeshäuptern, das Königtum zu stürzen und ein aristokratisches Gemeinwesen zu gründen, das, nachdem das öffentliche Leben in einem städtischen Bürgertum größere Ausdehnung gewonnen, dem Streben der Massen nach Einfluß allmählich weichen muß, worauf der unvermeidliche Rückschlag der Demokratie in den Despotismus nicht ausbleibt. Bald kommen endlich, wie bei den germanischen und slawischen Völkern, umfassendere Völkerbewegungen der frühen Konsolidation größerer Reiche zustatten. Indem diese die republikanische Organisation städtischer Gemeinwesen, wie derer des Altertums, von vornherein unmöglich machen, führen sie zur Bildung absoluter Monarchien, in denen zuerst einzelne Verbände, Städte und Stände, dann die Massen der Bevölkerungen durch ein System von Einrichtungen der Selbstverwaltung und von Vertretungen einen Einfluß zu erringen suchen. Nur zwei Züge sind diesen im übrigen so vielgestaltigen Entwicklungen gemein. Der eine besteht in dem Expansionsbestreben der Staaten. Hat dieser, wie im römischen Weltreich oder in der Monarchie Karls des Großen, zu weit geführt, so folgt als Rückschlag die Zertrümmerung des den Staatszwecken nicht mehr genügenden Ganzen. Der zweite Zug besteht in dem fortwährend wachsenden Streben nach Beseitigung aller von individueller Willkür eingegebenen egoistischen Einflüsse und in einer demgemäß immer bestimmter hervortretenden Verlegung der Staats-

zwecke in das Gemeinwohl. Auch diese Tendenz kommt nicht widerstandslos und nicht ohne mannigfache Rückfälle zum Durchbruch. Doch ihre Herrschaft kündigt sich schon darin an, daß, während eine frühere Zeit ungescheut persönliche, dynastische oder Parteiinteressen als Staatszwecke betrachten konnte, auf einer späteren Stufe solche heterogene Motive, auch wenn sie wirksam bleiben, doch nur unter dem Vorwand des Gesamtinteresses sich an das Licht wagen. Beide Züge stehen mit der Entwicklung der geistigen wie der materiellen Kultur im engsten Zusammenhang. Mit dem Wachstum des Staates wächst auch, solange die Festigkeit seiner Gliederung darunter nicht Not leidet, die Sicherheit seiner Angehörigen und der Reichtum an Hilfsmitteln, der ihnen für die Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse zu Gebote steht. Nur unter einem Zusammenfluß besonders günstiger Bedingungen konnte ein Staatswesen von der Größe der athenischen Republik vorübergehend zu einer Blüte gelangen, die es im Hinblick auf die geistigen Werte, die es hervorgebracht, die großen Weltreiche des Altertums überstrahlen läßt.

So verrät sich in diesem doppelten Ziel der Entwicklung eine Gesetzmäßigkeit, die in den erreichten Zwecken ihre zureichende Erklärung zu finden scheint. Dennoch wäre es wiederum irrig, wollte man diese Zwecke als die Ursachen der Entwicklung selbst ansehen. Auch hier liegt der entscheidende Beweis gegen eine solche Annahme in der tatsächlichen Folge der Erscheinungen, in der in diesem Fall, wie in so vielen andern, die wir früher kennen lernten, sittliche Folgen aus vorsittlichen Bedingungen und Motiven hervorgehen. Einen andern, allgemeineren Grund für dieses Verhältnis dürfen wir aber auch darin erblicken, daß den vorangegangenen Stufen die späteren unbekannt sind, und daß demnach irgendwelche Zwecke überhaupt erst dann mit Absicht verfolgt werden können, wenn sie mindestens teilweise schon erreicht sind.

i. Die Gefühle der Volks- und Staatsgemeinschaft.

Zwei Motive werden wir als die geistigen Kräfte anerkennen müssen, die von frühe an bei der Bildung politischer Gemeinwesen wirksam waren: das eine ist die Pietät, die von der Familie und dem Stammesverband aus auf die ihnen nachfolgenden umfassenderen Verbände übergeht; das andere die Selbstsucht, die dem Individuum als dem letzten Bestandteil jeder Gemeinschaft innewohnt. Den pietätvollen Gehorsam, den der Sohn dem Vater entgegenbringt,

überträgt er auf den Stammeshäuptling, und dieser wieder verbindet jenes Sympathiegefühl, das schon in dem primitiven Männerverband den einzelnen an seine Genossen fesselt, mit einem Zug väterlicher Fürsorge für die Seinen. Diese Affekte können infolge der Wirkung entgegengesetzter Motive mehr oder weniger zurücktreten: an ihrer Ursprünglichkeit zu zweifeln, haben wir um so weniger einen Grund, als sie in der Natur des Menschen begründet sind und ohne sie eine Entstehung schon des primitiven Stammesverbandes unbegreiflich wäre. Auch ist ersichtlich, daß jene Entfaltungen selbstsüchtiger Triebe, hinter denen sie zurücktreten können, überall zugleich darauf ausgehen, die ursprüngliche Form der Verbände zu zerstören. Daß aber ein durch die Selbstsucht entflammter Wetteifer namentlich da seine Wirkungen zu äußern beginnt, wo infolge des Wachstums der Gemeinschaft persönliche Einflüsse, wie die Auszeichnung im Kampfe oder in den Geschäften des Friedens, die Wahl des Oberhauptes bestimmen, liegt nahe. Umso wichtiger ist es, daß hier zunächst religiöse Vorstellungen noch lange Zeit eine Schutzwehr gegen die Gefahren eines ungebändigten Kampfes egoistischer Triebe bilden. Indem sie die Person des Oberhauptes mit der Glorie göttlicher Verehrung umgeben, fällt ein Teil der letzteren auch auf sein Geschlecht: so entspringt die Erbfolge der Fürsten, in einem rohen Zustand die stärkste Schutzwehr eines geordneten Rechtszustandes, aus einem in die religiöse Form gekleideten Pietätsgefühl. Doch die Zeit bleibt nicht aus, wo das eifersüchtige Verlangen rivalisierender Häuptlinge jene aus dem natürlichen Familienverband in das größere Gemeinwesen hinübergetragene Ordnung ins Schwanken bringt. So ist es denn besonders der zweite Ausgangspunkt der Staatenbildung, die infolge kriegerischer Tüchtigkeit oder sonstiger Vorzüge erlangte Gewalt des einzelnen, die den Wetteifer der egoistischen Interessen entfacht und ihn noch heftiger entbrennen ließe, wenn nicht auch auf die neue Ordnung die im Stammesverband und in der Familie entwickelten Pietätsgefühle übergingen.

Nachdem diese primitiven Pietätsgefühle verschwunden sind, treten nun aber andere von verwandtem Inhalt an ihre Stelle. Mit dem Übergang zu festen Wohnsitzen entsteht die Heimatliebe, die in dem Kultus der heimischen Götter ihren religiösen Ausdruck findet, und in der die Neigung zu den Stammesgenossen auch auf unpersönliche Gegenstände übertragen wird. Sie vertieft und erweitert sich in dem Maße, als die Güter zunehmen, die der heimische Boden und das Leben auf ihm gewähren. Als Achill, grollend wegen

des Unrechts, das ihm widerfahren, dem Kampf der Achäer fernbleibt, da klingt wohl durch die Mahnworte des Odysseus und Phönix, die ihn wiederzugewinnen suchen, ein stiller Vorwurf, daß er die Genossen im Unglück im Stiche lasse; doch schwerer als dieser Appell an das Stammesgefühl, wiegt in den Augen der homerischen Helden die Zusicherung reicher Geschenke. Erst ein anderes, das eigene Selbst gleich mächtig ergreifendes Gefühl, die Trauer um den gefallenen Freund und die Begier, ihn zu rächen, ist imstande, das Gedächtnis an die erfahrene Kränkung auszulöschen. In diesem Beispiel enthüllt sich abermals jene der Entwicklung uneigennütziger Triebe zu Hilfe kommende Kraft, die in der Compensation und Selbstregulation egoistischer Triebe besteht. Der Egoismus hebt sich selbst auf, indem sich seine Wirkungen zerstören. Achill, der aus Rache die Troer verfolgt, kämpft, ohne es zuerst selbst zu wollen, für die Seinen. Indem er aber nicht um jenes selbstsüchtigen Grundes, sondern um der Hilfe willen, die er den gefährdeten Genossen leistet, Ruhm und Ehre davonträgt, wird schon dem Kämpfenden dieser Zweck allmählich zugleich zum Motiv, an dem sich das alte Stammes- und Heimatsgefühl wieder aufrichtet. In der perikleischen Zeit der Athener würde ein Groll, wie der des Achill, für einen Helden unrühmlich gewesen sein, und, statt ihm Geschenke zu versprechen, würde man ihn an seine Pflicht, dem Vaterlande zu dienen, gemahnt haben. Das Streben nach Ehre und Auszeichnung hatte hier in der allgemeinen Schätzung über die andern eigennützigsten Motive den Sieg davongetragen. Dieses Streben selber blieb freilich zumeist noch ein egoistisches. Doch indem die erstrebten realen Zwecke der Gesamtheit zugute kommen und dem Handelnden vorzugsweise ideale Güter, wie der Nachruhm, übrig bleiben, führt der Egoismus wider seine eigene Natur zu selbstlosen Wirkungen. Dieser innere Widerspruch von letztem Zweck und ursprünglichem Motiv hat schon in früher Zeit das Nachdenken angeregt, wie dies die mehrfach aufgeworfene Streitfrage zeigt, welche Beschaffenheit des Staates am günstigsten sei, um die Neigung zur Selbstaufopferung zu erzeugen. So verschieden man auch diese Frage beantwortete, die Voraussetzung, daß dabei egoistische Beweggründe bestimmend seien, galt allen Theilen als selbstverständlich. Wenn aber trotzdem die Antworten so verschieden ausfielen, daß die einen Sparta wegen der Mühseligkeit und Reizlosigkeit des dortigen Lebens, andere Athen aus den entgegengesetzten Gründen das Vorrecht einräumten, so kann dieser Zwiespalt der

Antworten an der Richtigkeit der Voraussetzung billig Zweifel erwecken. In der Tat, daß der Krieger im Feld, ehe er sein Leben für das Vaterland hingibt, darüber reflektiere, ob in diesem nach Zerstörung seiner besten Lebensgüter oder ob überhaupt in ihm weiter zu leben der Mühe wert sei, ist gewiß ausnehmend unwahrscheinlich. Der Grundgedanke dieser naiven Erörterungen wird sich gleichwohl nicht bestreiten lassen. Niemand opfert sich für andere oder für den Staat, dem er angehört, ohne daß dabei auch sein eigenes Ich nach Befriedigung sucht. Für die Helden der heroischen Zeit bestanden diese selbstbegehrten Güter, abgesehen von der unmittelbaren Freude an der Betätigung der eigenen Kraft, in dem Streben nach Beute, Macht und Ruhm, wobei sich der letztere selbst zum großen Teil wieder auf die Schätzung der physischen Kraft gründete. In einer feiner fühlenden Zeit waren dann, mindestens bei den edleren Charakteren, alle übrigen Motive durch das Streben nach Ehre und Ruhm verdrängt worden, während diese zugleich nach dem Werte sich richteten, den die Tätigkeit des einzelnen für das Gemeinwohl besaß. Die praktische Ethik dieser Entwicklungsstufe befolgt den Wahlspruch: „Selbstlos zu handeln aus Selbstliebe“. Doch indem die egoistischen Motive allmählich einen idealeren Inhalt gewinnen und sich schließlich auf das rein geistige Gebiet zurückziehen, bereitet sich die noch weitergehende sittliche Forderung vor: „Selbstlos zu handeln aus selbstlosen Beweggründen“ — eine Übereinstimmung von Endzweck und Motiv, die nun auch das Reich der Zwecke in eine idealere Sphäre hebt. Denn seiner Natur nach ist zwar der Staat wesentlich auf die Verfolgung jener realen Lebensaufgaben eingeschränkt, die gemeinsamen Schutz und gemeinsame Arbeit voraussetzen. Doch der ethischen Betrachtung wandeln sich diese Aufgaben allmählich in Hilfsmittel um, die selbst die Herstellung einer idealen sittlichen Gemeinschaft zu ihrem letzten Zweck haben.

Von besonderer Bedeutung für diese Umwertung der Werte durch die Unterwerfung der egoistischen Interessen unter gemeinsame Zwecke sind die Veränderungen des primitiven Stammesgefühls, das die Wurzel aller der Triebe bildet, die in jenem Kampf widerstreitender Kräfte den selbstlosen Motiven den Sieg verschaffen. So mußte mit der Erweiterung der „Civitas“ zum länderumfassenden Staat das in der ersteren noch lebendig gebliebene Bewußtsein unmittelbarer Zusammengehörigkeit verschwinden. An dessen Stelle trat nun aber, als eine neue geistige Macht, die den zentrifugalen

Bestrebungen entgegenwirkte, das Bewußtsein, einem mächtigen Staat anzugehören, das in dem Wort „Civis Romanus sum“ seinen stolzen Ausdruck fand. Die Entstehung der nationalen Literaturen, die in den Beginn der modernen Zeit fällt, hat endlich in dem Nationalbewußtsein eine dritte Potenz entstehen lassen, die, eine Erweiterung des ursprünglichen Stammesgefühls, gleich diesem in der Gemeinschaft der Sprache, der Sitten und Lebensanschauungen wurzelt. Wir sind auch hier geneigt, das kausale Verhältniß umzukehren. Die gemeinsame Sprache und Sitte betrachten wir als einen festen Besitz, der das Bewußtsein nationaler Gemeinschaft bereits voraussetze. Dies ist im allgemeinen für das Altertum zutreffend, nicht aber für die Entstehung des modernen Volkstums, das die Einheit der Sprache selbst sich erst schaffen mußte, um dann in ihr wieder die Grundlage eines allen Volksgenossen gemeinsamen nationalen Bewußtseins zu finden. Hat sich doch jede der großen Nationalsprachen, die wir heute kennen, aus einer fast unzähligen Menge von Dialekten herausgearbeitet, wobei zumeist einer von diesen über die andern die Herrschaft davontrug. Die in der gemeinsamen Sprache niedergelegte Literatur aber wurde das mächtigste Hilfsmittel für die Verbreitung gemeinsamer Lebensanschauungen. So ist der moderne Staat in viel höherem Maße eine Schöpfung der Sprache, als er selbst auf die Einheit der Sprache zurückgewirkt hat. Gewisse Ausnahmen rütteln nicht an der Regel: sie beweisen nur, daß die Sprache nicht für sich allein, wo sonstige Bedingungen fehlen, politische Gemeinwesen von dem Umfang unserer heutigen Staaten entstehen läßt, sondern daß sie nur, sobald keine widerstrebenden Ursachen im Wege stehen, die Grenzen bezeichnet, innerhalb deren ein gemeinsames Staatsgefühl als Äquivalent des Stammesgefühls der Vorzeit entstehen kann. Im Vergleich zum letzteren ist jenes um so reicher geworden, je höher der Wert der geistigen Güter geschätzt wird, deren Erwerb durch die Gemeinschaft der Sprache ermöglicht ist. Die Intensität dieses Wertes bietet einen Ersatz für den mangelnden Reichtum persönlicher Beziehungen, der dem Stammes- und Familiengefühl eigen war; zugleich erhöht jedoch dieser unpersönliche Charakter des auf Grund gemeinsamer geistiger Güter erwachten Gesamtbewußtseins den ethischen Wert der Affekte, da er ihn von den egoistischen Faktoren befreit, die den persönlichen Neigungen und Abneigungen niemals fremd sind. Alle die natürlichen und geistigen Schätze, die wir dem Boden verdanken, auf dem wir groß geworden, vereinigen sich zu einem Totaleindruck,

mit dessen Stärke sich die sittlichen Wertgefühle steigern, die uns an die politische Gemeinschaft fesseln, der wir angehören. Je freier von persönlichen Beziehungen diese Affekte geworden sind, um so inniger knüpft sich an sie ein Pflichtgefühl, das sich ebenfalls mehr und mehr persönlicher Beziehungen entäußert. Der Naturmensch kann mitleidig, hilfsbereit, sogar aufopfernd sein für seinen Genossen; einer Handlung, deren Erfolge niemandem, den er kennt, ja überhaupt keiner bestimmten Person zugute kommen, ist er unfähig. Ein homerischer Held setzt für Ehre und Ruhm jeden Augenblick sein Leben aufs Spiel; unbeachtet und ohne irgendeine Aussicht auf Auszeichnung einen gefährvollen Posten behaupten, wie es heute jeder gemeine Soldat tut, wenn er kein Feigling ist, würde ihm vielleicht als Torheit erschienen sein.

Man mißverstände diese Ausführungen, wenn man in ihnen eine Verherrlichung des sittlichen Zustandes moderner im Vergleich mit dem früherer Zeiten erblicken wollte. Die Frage, ob der Mensch als Persönlichkeit durch die Kultur besser geworden ist oder nicht, liegt uns hier ferne; sie soll uns noch im folgenden Kapitel beschäftigen. Der sittliche Wert der Persönlichkeit ist ein relativer: er richtet sich nach der Entwicklungsstufe der sittlichen Vorstellungen. Wer in der heutigen Kulturgemeinschaft sein Interesse mit dem naiven und rücksichtslosen Egoismus des Wilden zur Geltung bringt, handelt unsittlicher als dieser. Manches, was in den Augen homerischer Helden als erlaubt oder sogar rühmend galt, erscheint uns heute verwerflich. Das Urteil über den moralischen Wert des einzelnen wie der Gesellschaft ist daher nicht von dem absoluten Wert ihrer Gesinnungen und Handlungen, sondern von deren Verhältnis zu der erreichten sittlichen Kultur abhängig. Nur darauf also kann sich auch der Nachweis beziehen, daß die Entwicklung des sittlichen Lebens, trotz mannigfacher Schwankungen und Unterbrechungen, im ganzen eine kontinuierliche ist, in deren Ablauf sich zugleich überall wiederkehrende Gesetze des geistigen Geschehens betätigen. Nicht darin also besteht der Vorzug des heutigen Menschen vor dem der Vorzeit, daß er besser ist, sondern darin, daß er besser sein kann, oder, wenn wir die imperative Form des Sittengesetzes wählen, daß er besser sein soll als dieser. Gerade im Staate aber ist es durch die Wechselwirkung der zahllosen geistigen Kräfte, auf denen seine Erhaltung und Entwicklung beruht, am ehesten möglich, daß das Sein dem Sollen zwar nicht gleichkommt, aber doch annähernd mit ihm Schritt hält.

Hierauf beruht die ungeheure ethische Bedeutung, welche die Entwicklung der staatlichen Einrichtungen für alle andern Lebenskreise besitzt. Insbesondere in der Rechtsordnung stellt der Staat Normen auf, in denen er neben sonstigen für das äußere Leben nützlichen Bestimmungen auch die für die Gemeinschaft unerlässlichsten Sittengesetze zum Ausdruck bringt, und durch die er den einzelnen gegen Gewalthandlungen schützt, die dem sittlichen Gewissen widerstreiten.

k. Die Entstehung der Rechtsordnung.

Wie der Staat allmählich aus dem ursprünglichen Stammesverband, so sind die Normen des Rechts aus denen der Sitte entstanden. Staat und Recht sind daher innig verbundene Erzeugnisse des gemeinsamen Lebens, von denen eigentlich keines dem anderen, weder dem Begriff noch der Zeit nach, vorausgeht. Nichts aber ist irriger als die Vorstellung, der Naturzustand des Menschen sei, weil ihm eine Rechtsordnung in unserem Sinne des Wortes noch fehlt, ein Zustand ungezügelter Freiheit. Der Wilde ist ein Sklave der Sitte. Die peinlichsten Regeln begleiten ihn bei allen Lebensverrichtungen; ihre Nichtbefolgung gilt meist zugleich als religiöse Verschuldung und wird durch Verachtung, Ächtung oder tätliche Mißhandlungen gestraft*). Die Art sich zu schmücken, zu kleiden, zu essen und eine Menge abergläubischer Gebräuche regelt die Sitte ebenso streng wie die Verhältnisse des Besitzes und die Verfolgung, die der Sippe eines Ermordeten gegen den Mörder zusteht. Diese Zustände reichen noch tief in die Anfänge der Staatenbildung hinein. Dennoch ist der Staat zunächst nicht sowohl aus der Nötigung hervorgegangen, die durch die Sitte gegebenen Normen zu wahren, als vielmehr aus dem Schutzbedürfnis gegen feindliche Angriffe, das entweder verwandte Stämme veranlaßte, sich unter einem Oberhaupt zusammenzuschließen oder einem kriegstüchtigen Häuptling die Erringung der Oberherrschaft ermöglichte. Damit geht dann von selbst ein Teil der Gewalt, welche die Sitte ursprünglich dem Haupt der Sippe oder der Familie über deren Angehörige zuweist, auf das Oberhaupt des Staates über. Beim Ausbruch von Streitigkeiten zwischen den einzelnen ist dieses nun der natürliche Schiedsrichter, der seiner Entscheidung nötigenfalls mit Gewalt Achtung verschaffen kann. Bildet sich eine despotische Regierungsform aus, so erweitert sich die Macht des

*) Eine Zusammenstellung hierauf bezüglichlicher Tatsachen siehe bei Lubbock, Die Entstehung der Zivilisation, S. 372 ff.

Herrschers über diese Grenzen: er wird selbst der Träger einer Rechtsordnung, die seine persönlichen Anschauungen zum Ausdruck bringt, dabei aber leicht den Launen egoistischer Willkür unterliegt und darum nur in dem seltenen Glücksfall einer über solche Schwächen erhabenen Persönlichkeit das Bedürfnis einer geordneten Rechtspflege vollkommen befriedigt. Es ist daher bezeichnend, daß schon bei den Naturvölkern gerade in despotischen Staaten anarchische Zustände oft mit einer gewissen Regelmäßigkeit einreißen*). Anders, wo die Macht der Ältesten der Gesellschaft oder auch rivalisierender Häuptlinge der Gewalt des Oberherrn bestimmte Schranken setzt. Hier wird dann nicht nur seinem Einfluß auf die unter ihm stehenden Verbände ein Zügel angelegt, sondern es bildet sich auch leicht die Sitte aus, daß bei Besitz- oder sonstigen Rechtsstreitigkeiten der einzelnen oder der Familienverbände die Angesehensten des Stammes mitzuraten haben. So in dem Königtum der Hellenen, das uns Homer schildert. Oder die Beschränkung geht noch einen Schritt weiter: über wichtigere Fragen beschließt, nachdem die Fürsten beraten und ihre Meinung vorgetragen, das versammelte Volk, während die Entscheidung über einzelne Fragen, besonders also die individuelle Rechtsprechung, den beschränkteren Verbänden des Gaus oder der Gemeinde überlassen bleibt. So bei den Germanen**).

Hiermit ist zugleich die Stufe der eigentlichen Rechtsbildung erreicht: aus dem Umkreis der Regeln der Sitte haben sich gewisse Normen ausgeschieden, die unter den direkten Schutz des Staates und seiner Organe gestellt werden, und denen daher dieser teils durch Verkündung seiner Vorschriften und Urteile, teils, wo dies nicht genügt, durch die Anwendung von Zwang Geltung verschafft, während er sie zugleich als eine ihn selbst bindende Macht anerkennt. Zum vollen Begriff der Rechtsordnung sind diese beiden Seiten unerlässlich. Der Despotismus repräsentiert nur die eine, die Zwangsgewalt des Staates gegenüber dem einzelnen: er ist ein Zustand beginnender, noch nicht vollendeter Rechtsordnung. Auch das nach jenen beiden Richtungen entwickelte Recht aber ist zuvörderst, gemäß seinem Ursprung aus der Sitte, ein ungeschriebenes.

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 147.

**) Vgl. Buchholz, Homerische Realien, II, 1, S. 66 ff. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 2. Ausg., S. 745 ff. Allerdings kennt auch die homerische Staatsordnung die Agore oder Volksversammlung. Aber das Volk wird hier nur in zweifelhaften Fällen nach Willkür der Fürsten berufen, und es hat nur eine beratende Stimme.

Das Konstante dabei sind gewisse öffentliche Einrichtungen, die den einzelnen in den Stand setzen, Recht zu suchen und zu finden, und die dem Staat die Aufrechterhaltung der von ihm ausgehenden Rechtsordnung ermöglichen. Was Recht sei und was nicht, wird zum Teil unter Anlehnung an bestehende Sitten für den einzelnen Fall entschieden. Aus gleichartigen Fällen bildet sich dann eine Rechtsgewohnheit, die, sobald sie hinreichende Festigkeit erlangt hat, um als bindende Norm auch für die Zukunft zu dienen, zum Gewohnheitsrecht wird. Allmählich entsteht endlich das Bedürfnis, die bisher im Gedächtnis festgehaltenen Normen dieses Gewohnheitsrechtes ausdrücklich zu sanktionieren und durch die Schrift zu fixieren. So bildet sich das Gesetzesrecht, das nun alsbald eine selbständige Triebkraft entfaltet, indem es teils die bisherigen Rechtsgebiete weiter ausbildet, teils sich neue schafft und damit den Umfang der staatlichen Rechtsordnung immer mehr erweitert. Nur in verhältnismäßig beschränktem Maße wird dieses Streben durch Tendenzen entgegengesetzter Art gekreuzt, die auf die Loslösung gewisser Interessengebiete von der staatlichen Rechtsphäre ausgehen.

Noch in höherem Maße als in dieser Geschichte der formalen Rechtsentwicklung tritt nun aber in den realen Veränderungen der Rechtsgebiete eine Gesetzmäßigkeit zutage, die in ethischer Beziehung von hoher Bedeutung ist. Das römische Recht hat bekanntlich die privatrechtlichen Normen, namentlich insoweit sie sich auf die Verhältnisse des Eigentums beziehen, in bewundernswerter Vollständigkeit ausgebildet, während das öffentliche Recht und selbst das Strafrecht der Römer noch einen fragmentarischen Charakter besaß. Wenn die neuere Zeit hierin die Stufe des römischen Rechts überschritt, so ist gleichwohl ein Gebiet noch übrig geblieben, das einer zureichenden Kodifikation ermangelt: das Völkerrecht. Auf diese Weise scheint überall die Rechtsbildung, wo immer sie sich in ihrer Entwicklung näher verfolgen läßt, von den engsten zu den weitesten Lebenssphären der Gesellschaft fortzuschreiten. Sie beginnt mit der Regelung der Rechtsverhältnisse der Individuen zueinander, greift von da auf die Familie über; erst später werden die ursprünglich aus der Sitte hervorgegangenen und dann gewohnheitsrechtlich bestehenden Einrichtungen der Verwaltung und Verfassung bestimmten Gesetzesnormen unterworfen, und zuletzt endlich bilden Verträge und Vereinbarungen der Staaten die Anfänge einer internationalen Rechtsordnung.

1. Die Strafgewalt des Staates.

Eine bemerkenswerte Stellung nimmt in dieser Entwicklung das Strafrecht ein. Seiner Natur nach greift es in die Rechtssphäre des einzelnen wie in die des Staates. Denn das Verbrechen ist eine Verletzung der vom Staat geschützten öffentlichen Rechtsordnung, während es meist zugleich die persönlichen Rechte einzelner antastet. Nach diesen beiden Seiten hat sich auch das Rechtsbewußtsein entwickelt. Indem aber das Moment der persönlichen Beeinträchtigung früher sich Geltung verschafft, fällt in den Urzuständen der Gesellschaft das Verbrechen unter den nämlichen Gesichtspunkt wie der Streit der einzelnen — eine naturgemäße Folge der Tatsache, daß das verbreitetste Verbrechen der Urzeit, der Mord, fast immer aus dem Streite hervorgeht. Der Staat überläßt hier die Rache dem Geschädigten oder seinen Angehörigen; höchstens trägt er Sorge, daß diesem Streit der Geschlechter ein baldiges Ziel gesetzt werde, indem er ihn durch gewisse Normen beschränkt.

Bei dieser eigentümlichen Form der Entwicklung erscheinen wiederum religiöse Motive als die ursprünglich bestimmenden. Den Verhältnissen des Besitzes liegen diese am fernsten. Hier macht sich daher am frühesten das Bedürfnis eines staatlichen Zwanges fühlbar, und hier bildet sich dieser leicht aus den allgemeinen Bedingungen einer patriarchalisch oder despotisch regierten Gemeinschaft. Schon die Teilung des Eigentums, das anfänglich einer Familiengemeinschaft zu gemeinsamem Besitze gehört, erscheint als eine Rechtshandlung, die zunächst dem Familienhaupt zusteht, und die daher, sobald dessen Rechte teilweise an eine höherstehende Instanz übergehen, auch dem Schutze der letzteren anheimfallen. Anders steht es mit der verbrecherischen Handlung. Insoweit sie eine Schädigung anderer Menschen ist, bleibt es diesen überlassen, sich selbst Genugtuung zu verschaffen: dem Hausherrn steht es frei, den Einbrecher, den er auf der Tat ertappt, zu erschlagen; die Sippe des Ermordeten nimmt an dem Mörder die Blutrache oder begnügt sich mit einem von diesem gezahlten Bußgeld. Insoweit aber das Verbrechen ein Verstoß gegen religiöse und sittliche Normen ist, bleibt die Strafe den Göttern. Ihr Zorn trifft den Schuldigen entweder in diesem oder in jenem Leben. Dabei bildet sich freilich gerade gegenüber den einem feineren sittlichen Gefühl besonders schwer erscheinenden Verbrechen nur allmählich das Gefühl der sittlichen Schuld aus. Noch in der homerischen Zeit gilt der Mord bloß unter

besonderen Bedingungen, namentlich wenn er an Blutsverwandten verübt wird, als eine schwere Schuld; anderseits aber werden Impietät gegen die Eltern, Nichtachtung der Pflichten gegen Gastfreunde und Schutzflehende oder der Meineid, obgleich sie ebenfalls von keiner weltlichen Strafe bedroht sind, doch strenger beurteilt, augenscheinlich weil ihnen unmittelbarer der Charakter der religiösen Verschuldung aufgeprägt ist. Daß eine harte, kampfgewohnte Zeit das Verbrechen der Tötung mit milderen Augen betrachtet, ist begreiflich. Nicht die sittliche Verschuldung war es daher auch, die den Staat allmählich zwang, das Schwert der Blutrache den Händen der einzelnen zu entreißen und sich zuletzt in den Alleinbesitz der Strafgewalt zu setzen, sondern der Staat handelte hier aus eigener Notwehr, wie die geschichtliche Entstehung der Strafgesetze bezeugt. Die Sitte der Blutrache war eine fortwährende Gefahr für den öffentlichen Frieden, gegen welche die ebenfalls zunächst der Sitte überlassene Ablösung durch das Wehrgeld, die Poena, nur einen ungenügenden Schutz bot. Das Streben, die Kräfte des Staates durch eine festere Rechtsordnung zusammenzuhalten, mußte daher vor allem damit beginnen, daß der durch die Blutrache entzündete Kampf der Geschlechter unterdrückt wurde, indem der Staat jene Auferlegung der Buße, die bis dahin ein Werk freier Vereinbarung gewesen, zuerst als Vermittler in seine Hand nahm, um dann allmählich sich das ausschließliche Strafrecht beizulegen und jeden Versuch, die eigene Rechtsnehmung wieder einzuführen, fortan selbst als strafbar zu verfolgen.

So ist zweifellos, wie auch der Ursprung der Wörter *ποινή* und *poena* dies andeutet*), das Strafrecht des Staates aus der Ablösung des dem einzelnen zustehenden Rechtes, Vergütung für den ihm zugefügten Schaden zu fordern, hervorgegangen. Aber in den Händen des Staates hat sich dann von selbst die Bedeutung der Strafe geändert. Je mehr bei der Verfolgung des Verbrechens die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung die erste und die Entschädigung der Benachteiligten die zweite Stelle einnahm, um so mehr übertrug sich der Begriff der Strafe und demgemäß die Handhabung der Strafgewalt auf jede Art der Rechtsverletzung, auch wenn es sich dabei um eine gleichzeitige Entschädigung an einzelne gar nicht handeln konnte. Indem dann aber weiterhin diese Entschädigungs-

*) Brugmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik, II, S. 132: *ποινή*, zusammenhängend mit Wurzel *pel* — füllen, „voll“, bezeichnet neben der Strafe auch das Entgelt, den Lohn u. dgl.

pflcht auch auf solche Fälle sich ausdehnte, wo kein wirkliches Verbrechen, sondern nur eine möglicherweise absichtslose Schädigung vorlag, mußte sich die Strafe mehr und mehr von ihrer ursprünglichen Grundlage trennen. Mit seiner Strafgewalt wurde der Staat der wahre Rechtsnachfolger der religiösen Wirkungen des Verbrechens; und die Entschädigungspflicht wurde eine nebenhergehende, von der eigentlichen Strafe unabhängige Folge.

Die beiden ursprünglich schon im Verbrechen gelegenen Elemente sind damit wiederhergestellt, das Allgemeine der sittlichen Verschuldung und das Besondere der Schädigung des einzelnen. In den Urzuständen des Rechts entzieht sich das erstere der Verfolgung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, und das zweite gelangt allein zum Austrag, aber zunächst noch ohne Einmischung des Staates: daher die fahrlässige oder selbst die völlig schuldfreie Tötung meist mit derselben Strenge gesühnt wird wie der absichtliche Mord. In der Entwicklung der Staatsidee gibt es für die sittliche Vertiefung der Staatszwecke keinen wichtigeren Schritt als diesen. Als der Staat sich eine über aller Verfolgung persönlicher Interessen stehende Strafgewalt beilegte, hatte er zum ersten Male anerkannt, daß es für ihn sittliche Zwecke gibt, die um ihrer selbst, nicht um des Schadens oder Vorteils willen, der durch sie einzelnen oder vielen zu teil wird, erreicht werden müssen. Freilich verfolgt er das Verbrechen fortan als einen Bruch der äußeren Rechtsordnung, über die er zu wachen hat: die inneren sittlichen und religiösen Folgen bleiben außerhalb seiner Machtsphäre. Doch in der Verfolgung des Verbrechens erkennt er eben sich selbst als eine sittliche Institution an. Die Erwägung, daß dieser Schutz der Rechtsordnung für die Sicherheit der einzelnen unerläßlich sei, ist dabei nicht das Ausschlaggebende, weder für die ursprüngliche Entstehung der Strafgewalt noch für ihre Aufrechterhaltung. Für die erstere nicht: denn hier sind die Motive einer noch niedrigeren Sphäre eigennütziger Interessen entsprungen, da nur der Gedanke, eine Form der Entschädigung zu finden, die gefahrloser sei als die individuelle Rache, maßgebend war. Für die zweite nicht, weil in der strafenden Verfolgung nicht die Gefahr der Handlung, sondern die Verschuldung des Täters das entscheidende Moment ist. Für die Entstehung neuer Zwecke aus ursprünglich heterogenen Motiven bildet so die Entwicklung der Strafgewalt des Staates, die sich zu meist mitten im Licht der Geschichte vollzogen hat, abermals ein überzeugendes Beispiel.

m. Die Entstehung neuer Rechtsgebiete.

Dieses Beispiel der Strafgewalt des Staates ist folgenreich geworden für die ganze weitere Entwicklung der Rechtsordnung. Nachdem der Staat in ihr zuerst sein eigenstes Wesen als sittliche Rechtsgemeinschaft erfaßt hatte, war der Weg gebahnt, auf dem eine fortschreitende Erweiterung seiner Aufgaben eintreten konnte. Wenn die Aufklärungszeit in der Beschränkung der Staatsgewalt auf die unerläßlichsten Bedürfnisse der Sicherheit von Eigentum und Person das ideale Ziel der Rechtsordnung erblickte, so entsprang diese Anschauung teils einer durch vorübergehende Zeitverhältnisse veranlaßten Furcht vor despotischer Willkür, teils einem falsch verstandenen Freiheitsbegriff. In Wahrheit ist es nicht der individuelle Wille, der den Despotismus in Schranken halten kann, sondern die staatliche Rechtsordnung, die dies zugleich um so sicherer erreicht, je mehr sie alle Lebensgebiete durchdringt. Die Entwicklung der Rechtsordnung selbst widerlegt aber jenes Vorurteil, indem sie über Gebiete sich ausdehnt, die ursprünglich außerhalb ihrer Sphäre liegen. Auf der einen Seite nimmt sie die Pflege einer großen Zahl von Interessen in die Hand, für die sowohl der einzelne wie die private Genossenschaft nur in unzureichender Weise zu sorgen imstande ist: so hat insbesondere in der Schaffung und Überwachung der Verkehrseinrichtungen der moderne Staat in der Wettbewerbung mit der privaten Tätigkeit unstreitig schon jetzt den Sieg davongetragen; und wie weit die fernere Entwicklung in dieser Richtung noch führen kann, läßt sich kaum ermessen. Auf der anderen Seite hat der Staat mehr und mehr den Arbeitsverkehr der Staatsbürger unter seinen Schutz genommen, indem er es als seine Aufgabe anerkennt, den einzelnen, der in diesen Verkehr eintritt, gegen ungerechte Benachteiligung zu sichern. Dazu kommt endlich eine weitere Klasse von Rechtsnormen, die an sich eine sekundäre, darum aber nicht minder wichtige Bedeutung besitzen: sie bestehen in Einrichtungen zum Schutz der Rechtsordnung selbst. Hierher gehören die Verfassungsgesetze, welche die Kontrolle des Staatshaushaltes und der Verwaltung durch eine Volksvertretung, die Beteiligung der letzteren an der Gesetzgebung, die gesetzliche Amtsführung der Staatsdiener durch Disziplinar- und Verantwortlichkeitsgesetze, endlich die Unabhängigkeit der Richter durch besondere Bestimmungen sichern.

Was diese Entwicklung vor anderen auszeichnet, ist die be-

wußte Erfassung und planmäßige Ausführung bestimmter Zwecke. In höherem Maße als irgend eine andere der sozialen Institutionen ist der Staat ein Erzeugnis, bei dem Motiv und Erfolg in der Erreichung bestimmter Lebensgüter zusammentreffen. Diese Tatsache hat die Meinung begünstigt, hier seien in ganz besonderem Maße die letzten Zwecke mit den Motiven identisch. Darin liegt aber ein doppelter Irrtum. Erstens überschreiten in den Anfängen der Rechtsordnung die erreichten Erfolge in der Regel weit die Absichten, aus denen sie hervorgingen. Zweitens ist auch im ferneren Verlauf die Kongruenz von Zweck und Motiv immer nur für die nächsten Zwecke zutreffend, niemals für diejenigen, die weiterhin daraus entspringen, mag noch so sehr dem zurückschauenden Blick diese entferntere Folge als eine innerlich notwendige erscheinen. Als der Staat die Blutrache ablöste, glaubte er nur als Schiedsrichter zwischen streitenden Parteien zu handeln: der politischen und sittlichen Bedeutung der Strafgewalt wurde er sich erst bewußt, als er sich schon in deren Besitz sah. Jene Fürsten, die zum ersten Male ständische Vertretungen um sich sammelten, um von ihnen Geldbewilligungen für Kriegs- und sonstige Zwecke zu erlangen, taten diesen Schritt zur Begründung eines Repräsentativsystems ohne Ahnung der ungeheuren Folgen, die sich daran knüpften. Darum ist der heutige Staat ebensowenig ein Werk des blinden Zufalls, wie der vielgegliederte Körper eines lebenden Wesens ein zufälliges Aggregat ist. Aber wie in dem Embryo der reife Organismus, so schlummert die spätere politische Entwicklung als unsichtbarer Keim in ihren Anfängen. Nur der zurückschauende Blick kann die innere Gesetzmäßigkeit des ganzen Verlaufes erkennen; der vorwärtsschauende hat immer nur die nächsten Stufen im Auge. Wohl mag sich diese Aussicht erweitern mit der Größe des zurückgelegten Weges; und namentlich in einer Beziehung liegt in der Geschichte selbst ein wichtiges Hilfsmittel zur Berichtigung von Täuschungen. Der menschliche Geist ist stets geneigt, das Unbekannte nach dem Bekannten zu beurteilen. Für die Vergangenheit wird dieser Irrtum langsam, freilich viel langsamer, als man gewöhnlich denkt, durch die geschichtliche Erfahrung beseitigt. Hinsichtlich der Zukunft kann er nie widerlegt werden. Die ungeheure Mehrzahl der Menschen stellt sich daher vor, die Zukunft werde im wesentlichen der Gegenwart gleichen. Nur eine kleine Zahl, die aus der Geschichte mehr als die bloße Kenntnis der Tatsachen gelernt hat, sieht ein, daß die Veränderungen der

Zukunft nicht geringer, ja daß sie wahrscheinlich viel größer sein werden als die der Vergangenheit, weil es in dem Wesen aller geistigen Entwicklungen liegt, daß sich die Zahl neuer entwicklungsfähiger Keime fortwährend vervielfältigt.

n. Die ethische Bedeutung der Rechtsordnung.

Gerade darin, daß das staatliche Leben immerhin in höherem Maße als andere Entwicklungen zweckbewußte Voraussicht in sich schließt, liegt nun aber ein mächtiger Faktor seiner ethischen Bedeutung. Andere soziale Institutionen, wie die Familie, der Verkehr, die Umgangsformen, fördern das sittliche Leben mehr durch die Erfolge, die sie herbeiführen, als durch die Motive, aus denen sie hervorgehen. Der Staat dagegen ist erfüllt von zweckbewußter Tätigkeit. In der Rechtsordnung insbesondere verwirklicht sich ein System von Zwecken, die, direkt oder indirekt, durch die in der Beziehung auf das Gemeinwohl enthaltenen Ideen gemeinsamer sittlicher Arbeit und sittlicher Gleichberechtigung den höchsten ethischen Wert besitzen. Darum ist der Staat der größte Lehrmeister zweckbewußter sittlicher Pflichterfüllung. In jedem Strafgesetz redet die Stimme des objektiv gewordenen sittlichen Gewissens; die Normen des Privatrechts mahnen eindringlich an die Übung der Gerechtigkeit und Vertragstreue; die Gesetze, die den Schutz der Rechtsordnung selber verbürgen, bringen jedem einzelnen seine Pflicht gegen das Ganze zum Bewußtsein. Während in den gewöhnlichen Normen der Sitte der ethische Gehalt ein verborgener, erst aus fremdartigen Umhüllungen herauszuschälender Kern ist, ist in der Rechtsordnung des entwickelten Staates dieser ethische Gehalt, wenn er auch nicht zum offenen Ausdruck kommt¹, doch unter einer so leichten Hülle verdeckt, daß die sittliche Bedeutung der rechtlichen Ordnungen ohne weiteres erkennbar wird. Denn allerdings bringt es der nächste Zweck der rechtlichen Normen, der in ihrem praktischen Erfolg besteht, mit sich, daß nur der Zweckeffekt ausgesprochen, das Zweckmotiv aber verschwiegen ist. Kein Strafgesetz sagt, warum bestimmte Handlungen gestraft werden, kein Verfassungsgesetz erörtert, warum der Vollzug der Gesetze, die Führung der Verwaltung und die Rechtspflege von gewissen Bürgschaften umgeben sind.

So werden demnach die in der Rechtsordnung enthaltenen sittlichen Normen in ihr selbst nicht direkt, sondern nur indirekt ausgedrückt. Es wird in ihnen im allgemeinen nicht gesagt, welches

die Aufgabe der staatlichen Rechtsordnung sei, sondern durch welche Maßregeln sie ausgeübt und geschützt werden solle. Frägt man nach dem wirklichen sittlichen Inhalt jener Normen, so läßt sich aber hierauf nicht eindeutig antworten; denn dieser Inhalt ist mit der Entwicklung der Rechtsordnung selbst ein veränderlicher. Das Dasein des Staates an sich weist bloß auf eines hin, was er, wie unvollkommen immerhin seine Zustände sein mögen, zum Ausdruck bringt: auf die Gemeinschaft des Lebens. Wie jedoch diese Gemeinschaft zu gestalten sei, darauf geben die im Lauf der Geschichte entstandenen Staatsordnungen die verschiedensten Antworten. Nur ein Zug ist dieser Entwicklung gemein, den wir daher wohl als den ausschlaggebenden betrachten dürfen; jedenfalls ist er es, der sich schon in den politischen Anschauungen des Altertums, wenngleich getrübt durch nationale Vorurteile, allmählich emporgearbeitet hat, und der sich dann in der Rechtsordnung des modernen Staats mehr und mehr zu vollenden strebt. Es ist die Forderung der Rechtsgleichheit, hinter der als ihre selbstverständliche Voraussetzung die der sittlichen Gleichberechtigung steht. Natürlich schließt die erstere so wenig wie die letztere die faktische Gleichheit der Menschen in sich. Da vielmehr die Begabungen und insbesondere auch die sittlichen Begabungen verschieden sind, und da jenes Postulat der sittlichen Gleichheit aller in einem unaufhörlichen Kampf mit entgegenwirkenden Kräften, besonders mit dem das fremde Recht mißachtenden Egoismus liegt, so ist die Aufgabe der Rechtsordnung eine äußerst verwickelte, nur allmählich erreichbare. Vorbereitet aber wird die Vollendung dieser Aufgabe dadurch, daß der Staat die bewußte Erkenntnis der Pflichten, die der einzelne gegenüber der Gesamtheit zu erfüllen hat, immer mehr in seinen Gesetzen und Einrichtungen zum Ausdruck bringt. Die staatliche Rechtsordnung ist die mächtigste Schutzwehr gegen die Selbstsucht. Daß an diesem Schutze die Selbstsucht mitgearbeitet hat, kann nicht zweifelhaft sein; denn der Kampf verschiedener Interessen findet erst seine Lösung in einem annähernden Gleichgewicht, das den Forderungen der Gleichheit der Rechte notdürftig entsprechen mag. Aber daß der Kampf der Interessen der einzige Motor gewesen sei, der schließlich einen solchen Erfolg herbeigeführt, diese Hypothese ist gleichwohl psychologisch unmöglich. Dieser Erfolg konnte denkbar erscheinen auf dem Standpunkt einer Reflexionstheorie, die dem Menschen eine Voraussicht der Zwecke zutraute, die er weder jetzt besitzt noch jemals besessen hat. Das Motiv, das ursprünglich den

Willen des einzelnen unter einen über ihm stehenden Willen beugt, ist nicht die kluge Voraussicht, daß ein kleiner Verzicht auf eigene Freiheit vorteilhafter sei als ein ungezügelter Kampf selbstsüchtiger Triebe, sondern der Gehorsam gegen Gebote, die der Mensch als göttliche verehrt, und die Pietät, die er für das Haupt der Familie und für die Hervorragenden unter seinen Genossen empfindet. Erst in dem Konflikt dieser Gefühle, in denen als unentwickelter Keim der Gemeinsinn schlummert, mit den selbstsüchtigen Trieben offenbart es sich, daß die zweckwidrigen und schädlichen Wirkungen den förderlichen und nützlichen unterliegen müssen. Aber erst nachdem dieser Erfolg in unzähligen Fällen als tatsächlicher eingetreten ist, gelangt eine spätere Stufe zur Erkenntnis der Zwecke, die bis dahin aus anderen Motiven erstrebt wurden.

Damit ist die Rechtsordnung in jenes Stadium zweckbewußter Rechtsbildung eingetreten, in welchen sich ihrerseits wieder die ursprünglichen unegoistischen Antriebe zu geordnetem Zusammenleben verstärkt, indem sie die Lebensgüter, die allen einzelnen durch die Rechtsordnung gesichert werden, zu immer höherer Schätzung gelangen läßt. Diese Schätzung selbst ist jedoch, wie das ganze sittliche Leben des Menschen, eine zwiespältige. Auf der einen Seite schätzt jeder von uns den Wert der sittlichen Lebensgemeinschaft als einen solchen, der ihm selbst zugute kommt, an dem das eigene Ich sich erfreut, und durch den es in seinen Bestrebungen gefördert wird. Auf der anderen Seite gelten jene Lebensgüter jedem als wertvoll durch das, was sie allen anderen, was sie der Menschheit bedeuten. Diese Seite der Betrachtung, ursprünglich in die unbestimmten Stammesgefühle eingeschlossen, gewinnt einen immer größeren Wert und Umfang. Bleiben gleich die Rückschläge, die reicheren Hilfsmittel, die eine gesteigerte Kultur auch dem Egoismus zur Befriedigung seiner Triebe bietet, nicht aus, so ist es doch vor allem die Entwicklung des Rechtsbewußtseins, die gegen die düstere Auffassung, die in solchen schädlichen Nebenerfolgen die eigentliche Signatur des sittlichen Zustandes der Zeit erblicken möchte, ihr Veto einlegt.

In diesem gemeinsamen Rechtsbewußtsein bereitet sich schließlich ein letzter und allgemeinsten sittlicher Verband vor, dem freilich keine dauernde Gemeinschaft gesetzlicher Institutionen mehr entspricht, der aber nun gerade wegen dieses Mangels zwingender Momente von besonderer Bedeutung ist. Es ist die von Stammesgenossenschaft, Familie und Staat immer unabhängiger sich gestal-

tende Verbindung der Humanität. Auf die natürliche Verwandtschaft ohne Rücksicht auf nähere Beziehungen gemeinsamer Herkunft und gemeinsamer Sitte gegründet, ist sie der letzte und umfassendste der Verbände, die den Menschen an den Menschen fesseln.

5. Die humanen Lebensformen.

a. Die allgemeine Entwicklung der Humanitätsgefühle.

Dem wilden Zustand sind unsere Humanitätsvorstellungen und das von ihnen getragene Gefühl allgemeiner Menschenliebe völlig fremd. Die Regungen, die der Naturmensch dem Stammesfremden gegenüber empfindet, bewegen sich meist zwischen Furcht und Verachtung. Am ehesten ist er noch der Regung des Mitleids fähig. Der Anblick des sinnlichen Schmerzes erweist sich daher als das stärkste Mittel zur Erzeugung von Mitgefühl. Wo andere leidenschaftlichere Motive nicht im Wege stehen, kann sich dann aber dies Mitgefühl schon bei unbedeutenderen Anlässen als gutmütige Gefälligkeit, Gastlichkeit und Freigebigkeit äußern*).

Noch in dem sittlichen Bewußtsein der alten Kulturvölker ist der Humanitätsbegriff ein unentwickelter. Die griechische Philanthropia geht mehr auf die besonderen Beziehungen zwischen einzelnen, durch bestimmte Pflichten verbundenen Personen, die römische Humanitas mehr auf die äußere Form des Verhaltens im Verkehr, als auf eine unserem heutigen Begriff der Humanität entsprechende Gesinnung. Auch hier haben die Wörter eine Bedeutungsentwicklung erfahren, die sich dem veränderten sittlichen Bewußtsein anpaßte. Zwei Züge sind es namentlich, in denen jene beschränktere Auffassung der antiken Sitte sich ausspricht: erstens das Fehlen der humanen Rücksicht Menschen fremder Abstammung gegenüber und zweitens die Anerkennung der Vergeltungsidee als bestimmend für den persönlichen Verkehr und die damit zusammenhängende Billigung der Affekte der Rache und des Zorns innerhalb gewisser Schranken. Eine allmähliche Änderung dieser Anschauungen hat sich freilich schon in der alten Kultur vollzogen. Hier gerade haben Dichtkunst und Philosophie einen unverkennbaren Einfluß auf das

*) Vgl. einzelne Züge aus dem Leben verschiedener Naturvölker bei Waitz a. a. O. II, S. 217, III, S. 165, VI, S. 105 f., sowie für die primitivsten Zustände die Mitteilungen von R. Martin über die Waldstämme auf Malakka (R. Martin, Die Inlandstämmen der malaiischen Halbinsel, S. 884 ff.).

Volksbewußtsein ausgeübt. Besonders die Philosophie war in dieser Beziehung mindestens ebenso sehr die Führerin auf dem Wege zu reineren und allgemeineren Humanitätsideen wie ein Spiegelbild gewandelter Volksanschauungen.

In der heroischen Zeit der Griechen und Römer wie der Germanen gilt es als ein selbstverständlicher Grundsatz, daß eroberte Städte und Dörfer mit allem, was sie bergen, dem Sieger gehören. Waffenfähige Männer werden getötet, Kinder und Frauen mit der übrigen Beute verteilt und in die Sklaverei geschleppt. Daneben gilt freilich, namentlich bei den Griechen, als eine Regel, deren Befolgung rühmlich ist, in der Unterwerfung des Besiegten Maß zu halten, ohne daß jedoch dieses Verhalten eine eigentliche Pflicht oder gar ein Recht ist, auf das der Unterliegende Anspruch erheben könnte. Weniger um der Schonung willen, die er übt, als wegen der Besonnenheit, die er damit betätigt, ist das Maßhalten des Siegers rühmlich, und es wird überdies als ein Akt der Klugheit geschätzt, da nur der, welcher Milde übt, selbst wieder, wenn das Kriegsglück sich wenden sollte, auf Schonung rechnen kann. Nie darf aber die Milde so weit gehen, daß erlittenes Unrecht ungerächt bleibt. Beleidigungen oder gar tätliche Mißhandlungen hinzunehmen, ohne sie mit gleichem zu vergelten, wird noch bis in die späteren Zeiten für ein Zeichen unrühmlicher Schwäche gehalten. Selbst die Philosophen erheben sich höchstens zu der Anschauung, daß es von einer großen Seele zeuge, wenn man kleine Unbill nicht beachte. So wird in näherer Ausführung des „Nichts zu sehr“ (*μηδὲν ἄγαν*), des obersten Wahlspruchs der sieben Weisen, dem Chilon das Wort in den Mund gelegt: „Wenn du beleidigt wirst, so versöhne dich, wenn du aber mit Übermut behandelt wirst, so räche dich.“ Ähnlich lautet der Ausspruch des Thales: „Ertrage Kleines von deinem Nächsten.“ Und noch Aristoteles meint, es sei Sklavenart, sich selbst oder seine Angehörigen ruhig mißhandeln zu lassen, aber tadelnswert sei es, nicht Maß zu halten in seinem Zorn*). Wenn im Gegensatze zu diesen augenscheinlich mit dem nationalen Bewußtsein im Einklang stehenden Äußerungen Plato schon ganz allgemein den Satz verteidigt, daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht tun, und wenn späterhin die Moral der Stoiker den Zorn unbedingt als eine unedle Leidenschaft verpönt, so reflektiert sich darin zwar eine allmähliche Änderung in dem sittlichen Bewußtsein der Zeiten. Dennoch sind

*) Aristoteles, Eth. Nikom. IV, 11 und 12.

die Lehren dieser Philosophen auch für ihre Zeit sicherlich weit über die allgemeine Anschauung hinausgegangen.

Die Veränderung in den Humanitätsvorstellungen, ohne die aber immerhin solche Lehren schwerlich möglich gewesen wären, hatte sich nun hauptsächlich von zwei Punkten aus vorbereitet. Diese einzelnen Gestaltungen, in denen die allgemeinere Humanität allmählich heranreifte, sind die Verhältnisse der Freundschaft und der Gastfreundschaft.

b. Die Freundschaft.

Welche große Rolle in der antiken, besonders der griechischen Welt die Freundschaft spielte, ist bekannt. Mythisch wird dieses Verhältnis verklärt in einem Theseus und Peirithoos, einem Achilleus und Patroklos, einem Orestes und Pylades. Dies Bild des Freundespaares, das in den verschiedensten Teilen der Mythengeschichte wiederkehrt, ist zugleich Abbild und Vorbild des wirklichen Lebens. Die Beschränkung des Verhältnisses auf zwei miteinander verbundene Freunde verrät die Intensität eines Gefühls, das dem Griechen höher stand als die Bande der Familie. Bezeichnend für die allgemeine Würdigung dieses Lebensverhältnisses ist die eingehende und von einer bei ihm seltenen Gefühlswärme getragene Untersuchung des Aristoteles über die Freundschaft, eine Untersuchung, die gerade wegen ihrer realistischen Färbung durchaus das Gepräge einer Theorie an sich trägt, welche aus den allgemeinen Lebensanschauungen der Zeit hervorgegangen ist*). Wenn Sokrates seinen Schülern riet, vor der Schließung einer Freundschaft das Orakel zu befragen, so erscheint die religiöse Weihe, die er ihr damit zu geben wünschte, vollkommen der Bedeutung entsprechend, die sie in der allgemeinen Schätzung einnahm. Um so charakteristischer aber ist dieser Zug, als die Eingehung des Ehebündnisses einer religiösen Heiligung fast völlig ermangelte**).

Für den idealen Wert, den sich das Verhältnis der Freundschaft schon so frühe errang, war es zweifellos förderlich, daß unter allen Verbindungen zwischen Mensch und Mensch die der Freundschaft am meisten auf freier Wahl beruht. Die Ehe erfreut sich der gleichen Freiheit nur in verhältnismäßig seltenen Fällen: Standes- und Besitzinteressen oder fremde Willenseinflüsse sind bei ihr ungleich mächtiger, namentlich auf früheren Kulturstufen. Ebenso ist

*) Aristoteles, Eth. Nikom. VIII und IX.

**) Xenophon, Memor. II, 4—6. Vgl. oben S. 205.

die leichtere Lösbarkeit des Freundschaftsbündnisses seiner idealen Gestaltung eher förderlich als hinderlich. Eine Freundschaft, der das Band wechselseitiger Zuneigung abhanden gekommen ist, erlischt von selbst. Die Ehe, die sich schon frühe zu einem Rechtsverhältnis gestaltet, bedarf zum mindesten der ausdrücklichen Willenserklärung zu ihrer Lösung, und diese ist meist von mancherlei äußeren Schwierigkeiten umgeben. Nun haben freilich gerade die Griechen, und zum Teil die besten unter ihnen, ein Sokrates und Aristoteles, nicht versäumt, auch den Nutzen der Freundschaft hervorzuheben: das Beistehen in Gefahr, die wechselseitige Förderung, die Freunde sich angedeihen lassen. Doch in dem Kultus der Freundschaft als solcher, in der Freude am Besitz des Freundes, der man ohne solche Nebenrücksichten sich hingibt, liegt, ohne daß es dazu des ausdrücklichen Zugeständnisses bedürfte, der deutliche Beweis, daß uneigennützigte Beweggründe als Elemente des Freundschaftsgefühls niemals gefehlt haben. Jene Utilitätsgründe sind eben die leichter zu erkennenden, auf die deshalb eine beginnende Reflexion immer zuerst verfällt. Die tiefer liegenden Motive können zwar nachempfunden und daher künstlerisch zur Darstellung gebracht werden, aber für den Verstand, der seine eigene berechnende Überlegung auf die Objekte überträgt, sind sie so lange inkommensurabel, als er in der ausschließlichen Zergliederung der äußeren Effekte der Handlungen befangen bleibt. Darum ist es nicht ohne Bedeutung, daß die erste philosophische Vertiefung in das Problem der Freundschaft, die sich über jenen äußerlichen Standpunkt völlig erhoben hat, die Rede auf die Liebe, die im platonischen Phädrus dem Sokrates in den Mund gelegt wird, die poetische Form annimmt. Übrigens beschränken sich selbst die nüchterneren Erörterungen des Aristoteles durchaus nicht auf die Schätzung des äußeren Glücks der Freundschaft, sondern die sittliche Gemeinschaft ist dem Stagiriten um ihrer selbst willen ein hohes Gut. Er nennt daher nur die Freundschaft zwischen sittlichen Menschen selbst sittlich und zugleich das mächtigste Mittel für die Förderung der Sittlichkeit des einzelnen.

Überspringt nun auch die Freundschaft kaum jemals die Schranken gleichen Standes und übereinstimmender Beschäftigung, so ist sie doch gerade vermöge der Freiheit der Neigung, die in ihr den Menschen an den Menschen bindet, das natürliche Mittelglied zwischen dem durch die engsten Naturbedingungen hergestellten Verbande der Stammesgenossen und dem in der allgemeinen menschlichen Gattungsverwandtschaft begründeten Verbande der Humanität. Die

Philia wird zur Vorstufe der Philanthropia, indem jene den Nebenmenschen nicht mehr um seiner Blutsverwandtschaft oder um der Gewohnheit des gemeinsamen Lebens willen, sondern wegen seiner allgemein menschlichen Eigenschaften schätzen lehrt. Dennoch bleibt ein Hindernis, das der Entwicklung dieser letzten und höchsten Stufe sittlich-sozialer Verpflichtung lange Zeit im Wege steht, und das durch die Freundschaft als solche nicht überwunden wird: es besteht in dem natürlichen Widerstreben, das der Mensch gegen alles Fremdartige und das er so insbesondere auch gegen den in Sprache, Sitte und äußerem Habitus fremdartig erscheinenden Nebenmenschen empfindet. Hier tritt nun aber ein anderes Verhältnis vermittelnd ein, das als vorbereitendes für die Entstehung der Humanität auf früheren Kulturstufen eine große Rolle spielt, während es später, nachdem seine Mission erfüllt ist, verschwindet oder eine völlig veränderte Bedeutung gewinnt. Dies Verhältnis ist die Gastfreundschaft.

c. Die Gastfreundschaft.

Schon unser Wort „Gastfreund“ schließt eine Wortverbindung in sich, die auf eine Veränderung des sittlichen Bewußtseins der Zeiten hinweist. Denn der „Gast“, derselben Wurzel wie das lateinische „hostis“ entstammend, ist der Feind und der Fremdling zugleich. Bei den Römern blieb dem „hostis“ die Bedeutung des Feindes erhalten, dem sich dann in scharfer Begriffsscheidung der „hospes“ als der Gast und der „peregrinus“ als der gleichgültige Fremdling gegenüberstellten. Der Grieche endlich behielt für den Fremdling, den Gast und den Freund fortan nur das eine Wort „Xenos“, dessen Bedeutung, seiner Erweiterung entsprechend, sich milderte. Nie kann in ursprünglicheren Verhältnissen der Bürger für den Mitbürger ein Gastfreund werden. Wohl aber gewährt dem wandernden Fremdling das Haus ein schützendes Obdach und, so lange er in ihm weilt, den nämlichen Schutz wie den eigenen Insassen. Bis in die älteste Zeit hinauf reicht bei den Griechen diese Hochschätzung der Gastfreundschaft. Die Odyssee rühmt es als eine der hervorragendsten Tugenden des Odysseus, daß er wie kein anderer Fremdlinge gastlich empfangen und entlassen habe. Es gilt als Pflicht, für die Bedürfnisse des Gastes Sorge zu tragen und ihm Ehre zu erweisen, aber nach seinem Namen erst zu fragen, nachdem man alle Obliegenheiten gegen ihn erfüllt hat. Hierin liegt nicht bloß eine äußere Rücksicht auf die Gefühle und eigenen Wünsche des Gastes, sondern es kommt in dieser mit der Redselig-

keit der heroischen Zeit so auffallend kontrastierenden Zurückhaltung namentlich auch die Idee zum Ausdruck, daß das Gastverhältnis als solches, ohne Ansehen der Person und der Abstammung, einen Rechtsschutz mit sich führe.

In der Entwicklung der Sitte der Hospitalität wird nun aber wieder der Einfluß religiöser Vorstellungen deutlich bemerkbar. Die Person des Gastfreundes gilt als heilig, weil sein Verhältnis als übereinstimmend mit dem des Schutzflehenden aufgefaßt wird. Ja in gewissem Sinne vereinigt der Fremdling, der das Obdach des Hauses aufsucht, die zwei Formen in sich, in denen die Stellung des Schutzflehenden auftreten kann: die persönliche, indem er sich vertrauensvoll in den Schutz des Hausherrn begibt, und die religiöse, da das Haus selbst als heilig und der Bruch des Hausfriedens als ein religiöser Frevel gilt, so daß die Verletzung des Gastes in die gleiche Linie rückt mit der Nichtachtung des Schutzrechtes, das der Schutzflehende dann genießt, wenn er unmittelbar in dem Tempel eines Gottes Zuflucht findet. Der Zusammenhang dieser Ideen ruht schließlich auf dem Kultus der Hausgötter, deren Bilder in einem heilig gehaltenen Teil des Hauses aufgestellt waren. Ein weiteres Band entstand aber durch die Gemeinschaft des Mahles, das in der alten Zeit untrennbar mit dem gemeinsamen Opfer verbunden ist, das ein Ausdruck übereinstimmender religiöser Gesinnung, den Fremdling dem Familiengenossen gleichstellt.

Ursprünglich scheint diese religiöse Seite in der Auffassung der Gastfreundschaft, mindestens bei den Kulturvölkern, durchaus die vorwaltende zu sein. Noch in den homerischen Gedichten wird die Verletzung des Gastrechts nicht so sehr als ein Unrecht gegen die Person des Gastfreundes denn als ein Frevel gegen die Götter aufgefaßt. Doch das persönliche Band, das unter dem Schutze dieser religiösen Vorstellungen geknüpft wurde, konnte nicht verfehlen, allmählich einen selbständigen Wert zu erlangen, der mit dem Fortschritt der Kultur und dem wachsenden Verkehr zwischen verschiedenen Stämmen immer mehr an Bedeutung zunahm. Die Pflicht des Gastfreundes gewann nun einen doppelten Inhalt, einen religiösen und einen sittlich-sozialen. Ganz hatte sich wohl dieser in dem allgemeinen Bewußtsein niemals von jenem gelöst; sicherlich aber war dies bei einzelnen geschehen. Sonst hätte die spätere Philosophie die humane Hospitalität nicht zu einer von religiösen Beziehungen völlig unabhängigen Pflicht erheben können. Überdies fehlte es ja schon dem frühesten Altertum nicht an mannigfachem

Handelsverkehr. Mit seiner allmählichen Zunahme mußten auch jene praktischen Motive für die Ausübung des Gastrechts zwischen den verkehrenden Nationen einen wachsenden Einfluß gewinnen*).

Immerhin blieb die Idee einer allgemeinen Humanität in der antiken Welt das Eigentum einzelner. Im Volksbewußtsein vermochte sie sich gegenüber nationalen Vorurteilen und egoistischen Interessen niemals allgemeine Geltung zu verschaffen. Hier ist es zunächst die Überwindung der Grenzen des alten Stadtstaates, wie sie sich zuerst in dem Weltreich Alexanders des Großen vollzog und dann in dem römischen Imperium vollendete, die politisch den zuvor schon in der Philosophie verbreiteten Gedanken des Weltbürgertums zu verwirklichen begann. Birgt auch das selbstbewußte „Civis Romanus sum“ noch allzu viel von der Enge der antiken Staatsidee, so besitzt doch die Erweiterung dieser im Weltstaat einen unvergleichlichen vorbereitenden Wert. Das Christentum erst beseitigt diese Schranken, indem es die Humanitätsidee von der politischen Grundlage löst und diese Idee in der Form einer sittlich-religiösen Forderung zum Gemeingut seiner Bekenner macht. Gleichwohl hat sich auch diese Entwicklung nicht ohne Hemmungen vollzogen. Stand doch in dem Christentum selbst ursprünglich eine national beschränktere Auffassung, die judenchristliche, der weitherzigeren, als deren Träger der Apostel Paulus gilt, gegenüber. Und auch als diese zum Sieg gelangt war, wurden die humanen Anschauungen, die in der christlichen Moral niedergelegt sind, fortan durch das Bewußtsein der besonderen göttlichen Gnade beeinträchtigt, die den Bekennern der neuen Lehre zuteil geworden sei. Diese Vorstellungen ließen allenfalls dem Mitleid mit Andersgläubigen Raum; sie liehen aber nicht minder der Grausamkeit der Glaubensverfolgungen einen rechtsgültigen Vorwand. Wie in der Vorzeit das gemeinsame Stammesgefühl, so wurde nun das gemeinsame Glaubensbewußtsein ein Hindernis für die Entwicklung einer freieren Humanität. Gleichwohl bleibt die Überwindung der Hemmungen, welche die nationalen Schranken von Sprache und Sitte der Verbreitung der humanen Ideen entgegenseetzten, eine Tat, gegen die jene Mängel, mochten sie selbst zeitweilig größer sein als die Übel, an deren Stelle sie traten, im

*) R. v. Jhering, Die Gastfreundschaft im Altertum, Deutsche Rundschau, XIII, 1887, S. 357 ff. Im Hinblick auf diese Bedeutung des Handels schreibt Jhering den Phöniziern den hervorragendsten Einfluß auf die Entwicklung der Gastfreundschaft zu und bringt dafür beachtenswerte Zeugnisse bei.

Lichte einer umfassenderen Betrachtung verschwinden. Auch sie ordnen sich schließlich dem Gesichtspunkte unter, daß die sittliche Entwicklung überall aus Gegenwirkungen hervorgeht, die Störungen unvermeidlich machen. Die Zurücklenkung in die ursprüngliche Bahn pflegt dann erst durch den Hinzutritt neuer Motive entschieden zu werden. Das nächste Motiv dieser Art war ein äußeres: es bestand in dem einen immer größeren Umfang gewinnenden Verkehr der Völker. Auch hier wurden weit abliegende Triebfedern des Handelns den sittlichen Zwecken dienstbar. Als dereinst der Haß gegen die Ungläubigen, vereint mit einem unbestimmten idealen Streben und mit anderen der Sache fremden äußeren Motiven der Abenteuerlust und der Gewinnsucht, die Christenheit des Abendlandes zu den Kreuzzügen begeisterte, da ahnte man nicht, daß sich in diesen Unternehmungen ein lebendiges Interesse an den Völkern und Ländern des fernen Ostens entzünden werde, das bis in das Zeitalter der Entdeckungen nicht mehr erlöschen sollte. Das Werk des Fanatismus wurde so zuerst weitergeführt durch die intellektuelle Teilnahme, und den Spuren der letzteren folgten die Bestrebungen einer allmählich zu rein humaner Begeisterung sich erhebenden Menschenliebe. Damit geht endlich Hand in Hand die Ausbildung einer Form humaner Betätigung, die ursprünglich aus der antiken Gastfreundschaft hervorgegangen, in unserer heutigen Kultur die wahre Stellvertreterin dieser geworden ist: der Wohltätigkeit.

d. Die Wohltätigkeit.

Einfachere Verhältnisse des Lebens kennen, da in ihnen die Unterschiede des Besitzes noch nicht dauernd das drückende Gefühl des Mangels entstehen lassen, die Wohltätigkeit nur in keimartigen Anfängen und, wie dies namentlich das Verhältnis der Gastfreundschaft zeigt, in vorübergehenden und rein individuellen Handlungen. Aber es hat der antiken Welt nicht bloß ursprünglich am Anlaß, sondern auch, als jener Anlaß in reichlichem Maße vorhanden war, an den subjektiven Bedingungen einer vollkommeneren Humanität gefehlt. In Rom begann erst in der Kaiserzeit, unter dem sichtlichen Einflusse des Gefühls persönlicher Verpflichtung für das Wohl aller, das die Alleinherrschaft in edleren Naturen erweckte, eine freilich immer noch notdürftig bleibende Fürsorge für Arme, Kranke und Hilflöse. Die Besten unter den Kaisern, ein Nerva, Trajan und Marc Aurel, haben sich durch solche Handlungen hervorgetan. Auch hier bedurfte es aber der religiösen Motive, damit

sich die Betätigung der Humanität nicht bloß in gelegentlichen Äußerungen des Mitleids erschöpfte, sondern die Hingabe für den Mitmenschen, ohne Rücksicht auf Stammes- und Standesunterschiede, zu einer sittlichen Lebenspflicht erhoben wurde, hinter der alle anderen, außer der unmittelbaren religiösen Demütigung, zurücktraten. In diesem höchsten Sinne hat erst das Christentum die Humanität in die Welt gebracht. Obgleich es auch hier Züge an sich trägt, die schon dem Judentum nicht fremd sind, so wird doch jener Ruhm der Barmherzigkeit, der bei dem Juden immer noch in die Fesseln des Stammesgefühls gebannt bleibt, durch das Christentum erst zu einem Gebot der Menschenliebe, das allen anderen Pflichten, außer denen gegen Gott, vorausgeht.

Die nächste Form, in der sich die christliche Wohltätigkeit äußert, ist die Krankenpflege. In den frühesten Christengemeinden noch in der individuellen Form der unmittelbaren Fürsorge für den leidenden Nächsten ausgeübt, nahm sie schon in den ersten Jahrhunderten, im Orient unter dem Einflusse weit verbreiteter Epidemien, umfassendere Gestalten an. Die Gründung von Leprosenhäusern und die Bildung geistlicher Körperschaften, die ihr Leben ausschließlich der Krankenpflege widmeten, bilden die beiden wichtigsten Momente dieser Entwicklung. In doppelter Beziehung verliert hier die Wohltätigkeit ihren individuellen Charakter: einmal durch die zur Gesamtverpflegung eingerichteten Anstalten und sodann durch den Zusammenschluß der die Pflege Übernehmenden oder Leitenden zu Korporationen, die eigens für diesen Zweck organisiert sind. Dabei bildet es einen bedeutsamen Zug, daß jahrhundertlang die geistlichen Ritterorden, Bruderschaften, an denen die Abkömmlinge der vornehmsten Geschlechter teilnahmen, die Träger dieser Bestrebungen sind. In dem Namen „Xenodochien“, der den ersten so gegründeten Pflegeanstalten beigelegt wurde, war übrigens immer noch eine Spur des Ursprungs aus der alten Pflege der Gastfreundschaft erhalten geblieben.

Die zweite umfassendere Betätigung der christlichen Humanität bestand in der Bildung der Missionen. Die Heidenmission gehörte, seit die universellere christliche Glaubensauffassung gegen die engere jüdische zum Siege gelangt war, zu den wichtigsten Glaubensinteressen. Mochte gleich den eifrigen Missionaren die Bekehrung der Heiden zumeist mehr am Herzen liegen als die große Kultur-aufgabe, die sie erfüllten, so mußte doch auch hier wieder der erreichte Zweck die Motive veredeln und durch das Beispiel selbst-

loser Hingabe an eine ideale Aufgabe die tiefste Wirkung äußern. Wenn wir es noch heute gelegentlich erfahren, daß begeisterte Missionare ihre Erfolge vor allem dem Eindruck verdanken, dessen selbstlose Pflichterfüllung auch auf rohe Gemüter sicher ist, so lassen sich daraus wohl die ungeheuren Wirkungen ermessen, die dieses Beispiel dereinst bei besser beanlagten, aber von der Kultur noch wenig berührten Völkern ausüben mußte.

In den Wohltätigkeitsorden des christlichen Mittelalters bereiten sich nun allmählich diejenigen Gestaltungen vor, die in der modernen Gesellschaft die humanen Bestrebungen anzunehmen beginnen, und die sie voraussichtlich mehr noch in der Zukunft annehmen werden. Denn das Bedürfnis und die Antriebe zu dessen Befriedigung halten hier noch keineswegs gleichen Schritt. Die verwickelteren Bedingungen der Kultur und die größeren Glücksfälle wie Gefahren, die sie für den Einzelnen mit sich führt, haben Armut und Elend heute vielleicht mehr als je zu einem weit verbreiteten Übel gemacht, während zugleich durch die Zunahme der intellektuellen Bildung dem Besitzlosen seine ungünstige Glückslage empfindlicher wird, als es ehemals der Fall war. Nun ist es eines der schönsten Vorrechte des Einzelbesitzes, daß er nach freier Wahl Werke der Wohltätigkeit gestattet und so eine gewisse Ausgleichung der durch die Lebensbedingungen entstandenen Unterschiede der Glücksumstände möglich macht. Doch unter dem zerstreuenden Einflusse namentlich des großstädtischen Lebens beginnt diese persönliche Ausübung der Humanität immer größeren Schwierigkeiten zu begegnen, und ihre planlose Tätigkeit führt unvermeidlich Erfolge herbei, die nicht selten zu den echten Wirkungen individueller Humanität im schneidenden Gegensatze stehen. Was die korporativen christlichen Wohltätigkeitsanstalten vorbereitet, das wird daher ohne Zweifel in größerem Maßstabe und in der Form eines strengeren Zwangs der Staat in Zukunft weiterzuführen berufen sein. Was der Einzelne verlieren mag, indem die Hauptleistungen der Humanität von ihm auf die Gemeinschaft übergehen, das wird um so mehr der Sache zugute kommen. Unser heutiges Verwaltungssystem enthält bereits mannigfaltige Anfänge zu diesen karitativen Formen gesellschaftlicher Tätigkeit. Aber kein Einsichtiger kann zweifeln, daß es sich hier vor allem darum handelt, die materielle und moralische Leistungsfähigkeit des Staates zu steigern, wenn er jenen humanen Aufgaben in vollem Umfange gerecht werden soll.

Viertes Kapitel.

Die Natur- und Kulturbedingungen der sittlichen Entwicklung.

1. Der Mensch und die Natur.

Die Annahme, daß der geistige Charakter des Menschen durch die Einwirkungen bestimmt werde, welche die umgebende Natur auf ihn ausübt, ist eine so naheliegende, daß die philosophische wie die historische Betrachtung schon häufig die Naturbestimmtheit der Volkscharaktere und deren geschichtliche Wirkungen nachzuweisen versucht hat. Daß nicht minder der sittliche Charakter solchen Wirkungen unterworfen sei, wird sich nicht bestreiten lassen, wenn man auch über deren Bedeutung möglicherweise verschiedener Meinung sein kann. Dabei spalten sich aber jene Wirkungen sichtlich wieder in zwei wesentlich verschiedene Einflüsse. Der erste ist ein objektiver: er besteht in den physischen Lebensbedingungen, in welche die Natur den Menschen bringt. Der zweite ist von subjektiver Art: er besteht in der Wirkung, welche die Anschauung der Natur auf das menschliche Gemüt äußert. Die natürlichen Lebensbedingungen herrschen auf den niedrigeren Stufen materieller und geistiger Kultur vor; ihr Einfluß schwindet allmählich, wenn die Hilfsmittel zunehmen, mit denen der menschliche Erfindungsgeist das Leben vor äußeren Gefahren sichert und es unabhängiger macht von der Gunst und Ungunst der Bodenbeschaffenheit und des Klimas. Dagegen wachsen die geistigen Wirkungen, welche die Natur durch ihren unmittelbaren Eindruck auf das menschliche Gemüt hervorbringt, in dem Maße, als die geistige Bildung die Empfänglichkeit verstärkt. Hierdurch geschieht es, daß beiderlei Bedingungen in gewissem Grade einander ablösen: auf den Naturmenschen wirkt die Natur fast nur in der Form der natürlichen Lebenseinflüsse, auf den Kulturmenschen wirkt sie außerdem durch das Medium des ästhetischen Natursinns.

a. Die natürlichen Lebensbedingungen.

Ihre frühesten und fühlbarsten Einwirkungen übt die Natur durch die Anforderungen aus, die sie an die körperliche und geistige Leistung des einzelnen stellt, indem sie ihn in die Notwendigkeit versetzt, durch Arbeit sein Leben zu fristen. Keinen Fluch gibt es, der sich in so reichen Segen gewandelt hat wie jener Fluch der

biblischen Schöpfungssage: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen.“ Wenn der Mensch ein sittliches Wesen geworden ist, so verdankt er dies nicht zum wenigsten der Tatsache, daß die Erde für ihn kein Paradies ist. Bedarf es eines äußeren Zeugnisses für diese Wahrheit, so liegt dieses vor allem in der Erfahrung, daß, wo der Mensch mühelos von den Erzeugnissen der Natur sein Leben fristet, wo gleichzeitig das Klima Bekleidung und Obdach nicht dringend erforderlich machen, wie auf vielen der Südseeinseln, unter allen Elementen der Kultur die sittlichen am meisten verkümmert geblieben sind. Nicht dort, wo die Natur jedem in Fülle gibt, was er bedarf, sondern wo die harte Not des Daseins jeden zum feindlichen Mitbewerber des anderen macht, haben die Tugenden des Mitleids und der tätigen Mithilfe sich entwickelt. Aber auch in den besonderen Richtungen, welche die sittliche Kultur genommen, verraten sich überall die Einflüsse, die die Naturumgebung auf die Lebensführung ausübt.

Die niederste Stufe innerhalb der primitiven Kultur des Naturmenschen nimmt das Leben des Sammlers und Jägers ein, wie es der Ureinwohner Australiens, Ozeaniens, Amerikas und anderer Gebiete primitiver Kultur neben dürftigen Anfängen des Ackerbaus zum Teil heute noch führt. Zumeist ohne festere Wohnsitze erlegt der Jäger das Wild, das sein Leben fristet, wo er es finden kann, während die Frauen, entweder allein oder, wenn die Jagdbeute spärlich wird, zusammen mit den Männern, Früchte und Wurzeln sammeln. Für die Zukunft zu sorgen, verbietet die Natur dieses dem Augenblick dienenden Erwerbs. Die Felle der erlegten Tiere gewähren die notdürftigste Kleidung, das Holz der durchstreiften Wälder liefert die Hütte, die als Obdach dient. Die Gefahren, die der stete Kampf mit den Tieren und der leicht sich daraus entwickelnde Kampf mit fremden Stammesverbänden mit sich bringt, fördern das Gefühl der Treue gegen den Genossen und machen, im Verein mit der Abhärtung, der Gleichgültigkeit gegen Schmerz und Gefahr, Züge heroischer Aufopferung zu einer nicht ungewöhnlichen Erscheinung. Dabei stählt die Gewohnheit einsamen Auflauerns auf das zu erspähende Wild die Beharrlichkeit und macht zugleich abhold geräuschvollem Verkehr. Ausdauer, Festigkeit, Treue, Verschlossenheit, Gleichmut in den Wechselfällen des Schicksals sind daher die ethischen Charakterzüge, die unter solchen Bedingungen die Natur dem Menschen aufgeprägt hat.

Eine Stufe höher steht das Leben des Nomaden und primi-

tiven Ackerbauers. Allerdings zwingt namentlich den ersteren seine Lebensweise mehr noch als den Jäger zu einem Wandern ohne festes Obdach, da die Nahrung der Viehherden, die ihm seinen Unterhalt liefern, schneller erschöpft ist als das Wild des Jagdbezirks, der die Hütte des Jägers umgibt. Weit ausgedehnte Steppenlandschaften, wie sie die nomadisierenden Mongolenstämme Zentralasiens durchstreifen, erscheinen daher von der Natur vorausbestimmt zur Nomadenwirtschaft. Doch diese letztere bedingt zugleich ein dauernderes Zusammenleben und eine festere Verbindung der Genossen, während sich unter ihrem Einflusse ausgedehntere Handels- und Verkehrsverhältnisse entwickeln. Die sittlichen Vorzüge einer solchen Kultur bleiben nicht aus. Sind die Treue gegen den Stamm und der Gehorsam gegen den Vorgesetzten die hauptsächlich gepflegten sozialen Tugenden, gegenüber denen die mehr individuellen sittlichen Eigenschaften der zuvor geschilderten Stufe, die Verschwiegenheit, der Heroismus im Unglück, zurücktreten, so entwickeln sich auf der anderen Seite gleichzeitig List, Verschlagenheit, Betrug und Lüge als die niemals ausbleibenden Nachteile eines friedlichen Verkehrs zwischen verschiedenen, zum Teil einander stammesfremden Völkern.

Die dritte und höchste Stufe innerhalb dieser durch die Einflüsse der Naturumgebung bestimmten Entwicklung wird erreicht durch die Kultur des Bodens. Hier erst wird die Arbeit zu einer strenger geregelten, anhaltenderen. Zugleich wird der Mensch an den Boden gefesselt, den er bebaut. Eine ausgebildeter und stabilere staatliche Organisation, ein geregelter Verkehr verstärken die Motive zur Ausübung sozialer Pflichten; sie vergrößern freilich auch die Antriebe zu manchen verwerflichen Eigenschaften. Wo die Bebauung des Bodens, wie bei den Völkern Innerafrikas, ganz in die Hände des Menschen gelegt ist, weil man die Züchtung des Tieres für diesen Zweck noch nicht kennt, da drängt die Schwere dieser Arbeit zu jener Ständescheidung, die den Arbeitenden zum unterjochten Lasttier und den Gebietenden zum launenhaften Despoten macht. Wird die Gewohnheit, den Mitmenschen als Arbeitstier zu gebrauchen, durch das Gefühl der Stammesgemeinschaft einigermaßen gezügelt, so rückt um so mehr der Kriegsgefangene oder der um Geld erkaufte Stammesfremde fast völlig auf die Stufe des Tieres herab, dessen Kräfte auszunützen man sich berechtigt glaubt. So ist die Sklaverei, die das Jäger- und Nomadenleben nicht kennen, überall an die Entwicklung des Landbaus geknüpft. Soweit

heute noch Sklaverei besteht, ist Innerafrika mit seiner ausgedehnten Bodenwirtschaft ihre Wiege. Auf der nämlichen Grundlage hat sich dann bei den Griechen und Römern die Anschauung entwickelt, daß überhaupt die Beschäftigung mit den der Notdurft des Lebens bestimmten Arbeiten des freien Mannes unwürdig sei, eine Anschauung, die in dem sittlichen Bewußtsein des Altertums so fest wurzelte, daß selbst die Philosophen, die eine humanere sittliche Lebensauffassung vorbereiteten, ein Plato und Aristoteles, die Sklaverei für eine naturgemäße, sittlich gerechtfertigte Institution erklärten.

Sicherlich tun wir von unserem heutigen Standpunkte aus recht, diese Anschauung zu mißbilligen. Aber zugleich ist kein Punkt so sehr wie dieser geeignet, die Lehre einzuprägen, daß in dem allgemeinen Verlauf der Entwicklung sittliche Güter nur durch das Opfer vorübergehender sittlicher Mängel erreichbar sind. Man kann sagen, daß die Ethik der Griechen schon um deswillen eine unvollkommene bleiben mußte, weil sie auf der Voraussetzung des Gegensatzes der freien Arbeit und der Sklavenarbeit aufgebaut war. Doch muß man zugleich hinzufügen, daß alles, was die geistige Kultur des Altertums Großes hervorgebracht hat, und darum auch alles, was unsere eigene sittliche Lebensanschauung jener Kultur verdankt, schwerlich anders als eben unter den äußeren Bedingungen möglich war, unter denen sie sich tatsächlich entwickelte.

b. Die allgemeine Entwicklung des Naturgefühls.

Wie der Mensch in seinen äußeren Lebensbedürfnissen von der Natur abhängt, von den Hilfsmitteln, die sie ihm bietet, und von den Gefahren, mit denen sie ihn bedroht, ebenso wird er in seiner inneren Anschauungswelt bestimmt von der Naturumgebung. Diese Wirkungen stehen im engsten Zusammenhange mit dem geistigen Sein des Menschen, wie es in Mythos, Religion und Sitte, sowie in den ästhetischen Bedürfnissen des Gemüts zutage tritt. Auch hier ist aber der Einfluß der Natur kein unveränderlicher. Auf den modernen Europäer wirken die gleichen Berge, Flüsse und Wälder anders, als sie vor Jahrtausenden auf seine Vorfahren gewirkt haben. In diesem Wechsel spiegeln sich Veränderungen der ästhetischen Weltbetrachtung, die zugleich mit Veränderungen der sittlichen Lebensanschauung verbunden sind*).

*) Vgl. A. Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern, 1882—84. Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit, 1888.

Man hat vielfach angenommen, der Natursinn sei ganz und gar ein Erzeugnis moderner Kultur, oder er habe mindestens noch der Blütezeit des antiken Lebens gefehlt, um sich erst bei dessen Verfall, ähnlich wie so manche andere Spuren moderner Anschauungen, zu zeigen. Der ursprüngliche verhalte sich, so meint man, in dieser Beziehung zu dem heutigen Menschen ähnlich wie noch jetzt der Landmann zu dem gebildeten Städter, wo ebenfalls der erstere an den Schönheiten einer Landschaft, die den zweiten entzückt, gleichgültig vorübergeht. Doch diese Vergleichung ist in keiner Beziehung zutreffend. Sie übersieht, daß es die uns völlig verloren gegangene mythologische Form des Denkens ist, in der sich das ursprüngliche Naturgefühl betätigt. Aus dem bis in die Anfänge menschlicher Kultur zurückreichenden mythologischen ist aber erst jenes ästhetische Naturgefühl, dessen Wirkungen wir heute empfinden, durch eine allmähliche Entwicklung hervorgegangen. Die hauptsächlichste Vorbedingung dieser Entwicklung bildete die Umwandlung der Naturgötter in sittliche Mächte, eine Umwandlung, in deren Folge sich die Götter von der Natur lösten, um mehr und mehr in unsichtbare Wesen überzugehen, die jedoch im Schicksal und in der Stimme des Gewissens nun um so mehr allgegenwärtig waren. In dem Maße als dadurch die Natur ihre unmittelbare lebendige Wirklichkeit verlor, bemächtigte sich nun ihrer das menschliche Gemüt, um seine inneren Zustände in ihr wiederzufinden. Der Trieb, die eigenen Gefühle nach außen zu tragen und sie dann wieder auf sich wirken zu lassen, bleibt so dieser ganzen Entwicklung gemein. Nur ist er auf der mythologischen Stufe ein erst dunkel bewußter, so daß dem Menschen die Gefühle, die sein Inneres bewegen, aus der Natur als fremde und doch verwandte Mächte entgegentreten. Nachdem der Zauber dieser mit der lebendigen Wirklichkeit zusammenfließenden Vorstellungen allmählich verblaßt ist, bietet sich gleichwohl die Verwandtschaft der Gefühlswirkungen gewisser Naturerscheinungen mit selbständig entstandenen Seelenstimmungen noch ungesucht dar; ja nur um so freier betätigt sich diese Verwandtschaft, da sie sich des Zwangs bestimmter mythologischer Ausdrucksformen entledigt hat. In natürlichen Gleichnissen und Bildern fließt nun dem Dichter aus der Natur ein Reichtum sinnlicher Verkörperungen eigener Gemütsbewegungen zu, bei dem das Einzelne die mannigfaltigsten Bedeutungen annehmen kann, je nach den besonderen Bedingungen der Seelenstimmung und den wechselnden Verbindungen, deren die Eindrücke fähig sind. So entledigt sich das ästhetische Naturgefühl

der Fesseln, die ihm die mythologische Vorstellung auferlegte, um in jedem Augenblick nach freiem Bedürfnis mythische Anschauungen hervorzubringen, die mit dem seelischen Zweck, dem sie gedient haben, vergehen und neuen Bildungen Platz machen. Auf jeder dieser Stufen übt nun der Eindruck der Natur ethische Wirkungen aus, die eine ähnliche Entwicklung wie die ihnen zugrunde liegenden Gefühle zurücklegen.

c. Das mythologische Naturgefühl.

Das mythologische Naturgefühl, dem die Naturerscheinungen vollkommen gegenständlich gewordene innere Triebe sind, gewinnt aus der Anschauung der unabänderlichen Regelmäßigkeit der Naturvorgänge für die ähnlich gesetzmäßige Normierung der eigenen Lebensverrichtungen eine mächtige Anregung, welche der durch die physischen Bedürfnisse selbst geforderten Regelmäßigkeit des Lebens zu Hilfe kommt*). Mit dem äußeren Zwang verbindet sich so ein inneres Gemüthsbedürfnis, das sein eigenes Tun als ein dem Naturprozeß verwandtes auffaßt. Das Göttliche, das der Mensch in die Natur verlegt, nimmt er wieder aus ihr, indem ihm die Handlungen der Götter zu Vorbildern menschlichen Tuns werden. So sieht er in den Ordnungen der Natur die Urbilder geordneter menschlicher Sitte, und der Begriff des Gesetzes, der in der menschlichen Gesellschaft erst sein eigentliches Wesen entfaltet, um durch eine späte Reflexion endlich noch einmal auf die Natur übertragen zu werden, ist daher in seinen Anfängen aus dieser selbst hervorgegangen. Deutlich hat sich dieser Zusammenhang der natürlichen und der sittlichen Ordnung in der Religionsanschauung der Inder erhalten. In zahlreichen symbolischen Handlungen äußert sich hier das Gefühl einer gesetzlichen Norm, die himmlische und irdische Welt verbindet, und die jenem lebendigen Naturgefühl, das in den Gestirnen und Elementen dem eigenen Geiste wesensgleiche Kräfte erkennt, eine und dieselbe Ordnung ist. In den Opferleistungen vor allem werden die himmlischen Phänomene, in denen die Gesetzmäßigkeit der Natur sich ausprägt, nachgebildet, worauf dann diese Opferhandlungen wieder an den Himmel verlegt werden, um nun als Naturprozesse um so mehr unverbrüchliche Gesetze menschlichen Handelns zu sein. Agni und Soma, das Opferfeuer und der Opfertrank, zuerst Nachbildungen der Naturgottheiten, werden in den

*) Vgl. oben Kap. 3, S. 144.

Himmelserscheinungen, in denen sie sich verkörpern, selbst als Handlungen eines von den Göttern begangenen Kultus geschaut und verehrt*).

Nimmt die Lebendigkeit dieser Vorstellungen, die unmittelbar in die Natur Vorbilder menschlicher Lebensordnung hineinlegen, allmählich ab, so bleibt schließlich ein Rest von ihnen noch in jener Scheu vor der Natur erhalten, die den Menschen von gewalttätigen Eingriffen in sie zurückhält. Für dieses aus religiöser Ehrfurcht und ästhetischem Natursinn gemischte Gefühl bietet wiederum die Naturanschauung der Griechen das hervorragendste Beispiel. In einem Prometheus, Ikaros, Phaëton schildert schon der Mythos die warnende Geschichte eines heroischen Tatendrangs, der den Helden zugrunde richtet, weil dieser die ewigen Ordnungen der Natur in blinder Überhebung nicht achtet. In gleichem Sinn beurteilt ein Herodot solche Taten wie den Versuch des Xerxes, das Vorgebirge Athos zu durchstechen und die beiden Küsten des Hellespont durch Schiffbrücken zu verbinden. Da es die nämlichen Götter sind, die über der Natur und über dem menschlichen Leben walten, so gilt der Bruch der Naturordnung zugleich als ein Verstoß gegen die sittlichen Weltgesetze; ja die Meinung leuchtet durch, daß mit der Störung der ersteren auch die letzteren ihre Macht einbüßen.

Eine verbreitete, meist freilich bald durch die Not des Daseins zurückgedrängte Form dieser Scheu besteht in der Schonung der Tiere. Auch die Tötung des Tieres ist ja ein Verstoß gegen die natürliche Ordnung, der umso tiefer empfunden wird, wenn besondere Gestaltungen des mythologischen Denkens bestimmte Tiere mit den Göttern in direkte Beziehung bringen, oder wenn auch nur die Gleichartigkeit des Fühlens und Handelns der Tiere mit dem menschlichen sich einprägt. Wahrscheinlich hat zuerst das Tieropfer dem Menschen über dies widerstrebende Gefühl hinweggeholfen. Die Tötung des Tieres, unerlaubt zu eigenen Zwecken, galt als wohlgefällig in der Form des religiösen Opfers, und das dem Gott geweihte Tier konnte nun auch von dem Menschen verzehrt werden. Darum so vielfach, zum Teil bis in unsere Zeiten, der Kultus das Schlachten der Tiere, auch wo es zu alltäglichen Zwecken geschieht, mit besonderen religiösen Zeremonien umgibt. Für die Beziehung zum Naturgefühl ist es bezeichnend, daß sich in jenen philosophischen Sekten, in denen der Natursinn zu einem

*) H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 1894, S. 353 ff.

Bestandteil mystischer religiöser Ideen geworden war, die Scheu vor der Tötung der Mitgeschöpfe am längsten erhielt. So empfahlen die Pythagoreer und noch in späterer Zeit die Neuplatoniker die Enthaltung vom Fleischgenusse. Hier wird der Natursinn zu einer Quelle der Askese, die in ihren ersten Motiven von den sonstigen Ursachen dieser Lebensanschauung weit abliegt, aber, da sie in ihrem Effekt mit ihnen zusammentrifft, vermöge der unvermeidlichen Rückwirkung des Zwecks auf das Motiv schließlich auch in diesem übereinstimmend wird. Der schwärmerische Anhänger des naturalistischen Pantheismus übt zuletzt die Askese nicht um des Objektes, sondern um der beseligenden Folgen willen, die er für sich selbst zu gewinnen strebt.

Dem mythologischen Denken, das die ewigen Ordnungen der Natur als innig verwebt mit der sittlichen Weltordnung vorstellt, wird so die Natur eine äußere Erzieherin zur Sittlichkeit, ähnlich wie die religiösen Gefühle zu den frühesten inneren Beweggründen sittlicher Lebensführung gehören. Beide Motive aber verschmelzen wieder für das naive Bewußtsein zu einer übereinstimmenden Gesamtwirkung. Wenn man daher vom philosophischen wie vom religiösen Standpunkte aus die Unvollkommenheiten dieser Stufe, den Mangel intellektueller Kultur und selbstloser Religiosität hervorhebt, so sollte darüber nicht vergessen werden, daß das sittliche Gefühl, ebenso wie das Gefühl für das Schöne, auf dem Boden des Mythos entstanden ist.

d. Das ästhetische Naturgefühl.

Der erste Schritt zu einem Wandel dieser Anschauungen vollzieht sich, indem nicht mehr, wie im ursprünglichen Mythos, natürliche und sittliche Weltordnung mit einander verschmelzen, sondern indem die äußere Ordnung der Dinge nur noch als ein Symbol oder auch als ein sinnenfälliges Zeugnis der inneren sittlichen Ordnung des Lebens erscheint, ein Schritt, der mit der Umwandlung der Naturgötter in sittliche Mächte unmittelbar zusammenfällt. Das befreite Naturgefühl, das nun umso inniger die Verwandtschaft äußerer Eindrücke mit den inneren Seelenstimmungen sympathisch empfindet, ist darum jener Scheu vor gewaltsamen Veränderungen der Naturordnung keineswegs ledig geworden. Ja der Übergang der mythologischen in die ästhetische Stimmung macht, wie die Verwandtschaft mit den eigenen Gefühlen, so auch die vorbildliche ethische Bedeutung der Naturordnungen nur zu einer umso tiefer empfundenen

nenen. Aus der entgötterten Welt ist der göttliche Hauch noch nicht gewichen. Er ist nur allgegenwärtiger, freier von äußerlich überkommenem, aber innerlich nicht nacherlebtem Glauben geworden. Noch wird in Wahrheit die Natur selbst als ein Göttliches empfunden; nur die einzelnen Naturgegenstände hören auf als menschenähnliche Götter zu gelten. Die religiöse Bedeutung dieser Anschauung tritt überall bei den griechischen Dichtern der klassischen Zeit, am sprechendsten wohl im platonischen Timäus, diesem vollendeten Beispiel einer das Mythische zu ästhetischer Symbolik erhebenden philosophischen Dichtung, hervor. In der Weltordnung hat die schöpferische Gottheit das Sittengesetz verkörpert. Die Natur wird daher bewußter denn früher als Versinnlichung des Göttlichen, das selbst wieder mit dem sittlich Guten eins ist, erfaßt; und sie vermag um so mehr durch diesen Gedanken, der in sie gelegt wird, ästhetisch erhebend zurückzuwirken, da sie der menschenähnlichen Bewegter ledig geworden ist, die in ihrer gesetzlosen Willkür allzu sehr Ebenbilder menschlichen Lebens waren, als daß sie sich überall zu dessen Vorbildern geeignet hätten. Es ist nicht bedeutungslos, daß dieser Übergang der mythologischen in die ästhetische Naturanschauung mit der ersten Erkenntnis physischer Weltgesetze zusammenfällt. Indem diese die mythologische Anschauung unwiederbringlich zerstören, steigern sie zugleich die Erhabenheit des Bildes, das sich der ästhetischen Betrachtung bietet.

Dennoch brachte die wissenschaftliche Vertiefung in die Naturprobleme unvermeidlich eine Gefahr mit sich, die der erhabeneren Naturanschauung, die sie gewährte, entgegenwirkte. Diese Gefahr entsprang aus der verstandesmäßigen Betrachtung der Natur, die allmählich auch die Wirkung auf den Betrachtenden in ihrem Sinne umgestalten und so jenem ethischen Eindruck, den das Ganze der Naturordnung dereinst auf das menschliche Gemüt ausgeübt, ein Ende bereiten mußte. Wie an die erste wissenschaftliche Erfassung der Gesetzmäßigkeit der Weltordnung der Übergang der mythologischen in die ästhetisch-religiöse Betrachtung, so ist daher an die exaktere Entwicklung der Naturwissenschaft der allmähliche Untergang auch dieser späteren, noch immer den objektiven ethischen Wert der Natur anerkennenden Auffassung geknüpft. Die Natur hört nicht auf, durch die ästhetischen Wirkungen, die sie hervorbringt, auch ethisch zu wirken; aber sie entfaltet diese Wirkung nur durch die ethischen Gedanken, die das dichterisch gestimmte Gemüt willkürlich in sie hineinlegt; und dieses ist sich seines Tuns

mindestens insofern bewußt, als es an den objektiv ethischen Gehalt der Naturerscheinungen selbst nicht mehr glaubt. Die Zeit hat aufgehört, wo zwar der mythologische Inhalt der Naturerscheinung verloren gegangen, dafür aber der religiöse in einer umso reineren, weil ausschließlich ästhetischen Form erhalten geblieben war. Die Natur ist jetzt nicht bloß entgöttert, sondern auch entgöttlicht; sie spiegelt, wie in der mythologischen Periode, in allen ihren Gestaltungen nur menschliche Gefühle und Leidenschaften, aber sie spiegelt sie als menschliche, und darum kann die Phantasie hier, wie auf der vorangegangenen Stufe, frei sich betätigen, ohne an überkommene Vorstellungen gebunden zu sein.

Mit dem mythologischen Denken hat so diese letzte Stufe die liebevolle Vertiefung in das Einzelne, mit der unmittelbar vorangegangenen hat sie die subjektive Freiheit des Geistes gemein. Über beiden steht sie dadurch, daß der Mensch in der Natur nur sich selbst wiederfindet. Er sucht sie auf, um in seinem eigenen Wesen von ihr erregt zu werden, und, wo sie ihm nicht unmittelbar diesen Wunsch erfüllt, da gestaltet er sie um nach seinen Bedürfnissen. Darum ist hier die Scheu vor der Natur, ebenso wie das religiöse Gefühl, das sich an ihre Gesetzmäßigkeit knüpft, geschwunden; und den menschlichen Zwecken, denen die Natur dienen muß, entspricht es, daß in ihr das Liebliche und Rührende mehr als das einfach Schöne, das Furchtbare und Überraschende mehr als das ruhig Erhabene die Phantasie, die nach äußern Bildern ihrer inneren Stimmungen sucht, gefangen nimmt.

Dem Ineinsleben mit der Natur, das so dieser Form des Natursinnes eigen ist, entsprechen aber neue ethische Wirkungen, die gerade aus der Unmittelbarkeit, mit der das menschliche Gefühl mit dem äußerlich Angeschauten verschmilzt, ihre Macht über das Gemüt gewinnen. Wegen ihrer bloß subjektiven Bedeutung sind diese Wirkungen nun so vielgestaltig, wie die menschlichen Gemütsbewegungen selber. Sie können sittliche Triebe verstärken und der künstlerischen Darstellung ethischer Motive eine zuvor nicht erreichte Lebendigkeit verleihen; doch die zwingende Gewalt, mit der dereinst die Idee einer Natur und Leben umfassenden Weltordnung in der Naturanschauung gegenständlich sich einprägte, hat aufgehört. Auch darin betätigt sich innerhalb der größeren Mannigfaltigkeit die größere Freiheit dieses Naturgefühls. In der Kunst tritt der Gegensatz zu der vorangegangenen Entwicklung besonders in der innigen Verwebung der Naturschilderung mit der Darstellung

menschlicher Gefühle und Leidenschaften hervor, wobei bald das menschliche Gemüt, bald umgekehrt die Natur als das *primum movens* erscheint, bald aber auch beide, Inneres und Äußeres, so unmittelbar ineinander fließen, daß von einem Früher oder Später nicht geredet werden kann. Für die Macht dieser Naturstimmung legt die Tatsache das lauteste Zeugnis ab, daß sich nun zum erstenmal Poesie und bildende Kunst Lebensgebiete erobern, die im wirklichen Leben freilich nie ohne eine ethische Bedeutung gewesen waren, die aber doch jetzt erst der dichterischen Idealisierung allgemeiner zugänglich werden. Das wichtigste dieser von der Kunst neu eroberten Lebensgebiete ist das der Liebe. Wie wäre die Liebe, wie sie die moderne Kunst als ihr unerschöpfliches Grundthema namentlich in Lyrik und Roman verwertet, denkbar ohne unser modernes Naturgefühl, ohne jene unmittelbare Verschmelzung des äußeren Eindrucks und der inneren Stimmung, von der die Goethe'sche Dichtung ein so unnachahmliches Beispiel gibt? Und wie sehr steht hier immerhin hinter der ethischen Bedeutung der Liebe in der heutigen Dichtung die Rolle zurück, die dem Liebesgott Eros in der antiken Kunst zufällt! Eine Ahnung der ungeheuren ethischen Macht dieses Motivs begegnet uns wohl zum erstenmal in dem wunderbaren Dithyrambus auf den Eros, den Plato im Phädrus seinem Sokrates in den Mund legt.

Der größeren Freiheit und Vielgestaltigkeit, in der sich das bloß von subjektiven Seelenstimmungen geleitete Naturgefühl betätigt, entspricht nun freilich nicht allein die Fähigkeit dieses Gefühls, ethischen Motiven jeden Inhalts sich anzupassen, sondern es entspringt daraus auch ein Umschmelzen der Natureindrücke im Interesse der subjektiven Individualität, das den guten wie den schlimmen Seiten der letzteren gleichmäßig gerecht wird. Dem subjektiv gewordenen Naturgefühl haben sich Beziehungen der Natur zum Gemütsleben offenbart, die früher unbekannt waren. Doch jene objektive Bedeutung, die dereinst die Naturordnung als ein Vorbild sittlicher Weltordnung besaß, ist ihm unverständlich geworden. So kommt es, daß sich gerade auf dieser Stufe mit dem tiefsten Naturgefühl und dem feinsten Sinn für gewisse ethische Lebensrichtungen schwere sittliche Mängel verbinden können. Kleinlicher Egoismus und aufopfernde Liebe, hartherzige Grausamkeit und zarte Empfindsamkeit wohnen häufiger im modernen als im antiken Charakter beisammen; ja manche dieser Verbindungen sind eben wegen des Strebens der Kontraste nach Ausgleichung nicht ungewöhnlich. So

ist die Mischung sentimentaler Gefühlsschwelgerei und blutdürstigen Menschenhasses, wie sie der Charakter eines Robespierre in sich birgt, ein echtes Erzeugnis jener modernen Naturschwärmerei, die für die Gefühle, welche sie zu pflegen wünscht, Anregungen aus der Natur schöpft, aber jene Scheu vor der Natur nicht mehr kennt, die den vielleicht minder gefühlsstarken, dafür aber keuscheren und reineren Natursinn früherer Zeiten beseelt hatte.

2. Die Kultur und die Sittlichkeit.

a. Der Begriff der Kultur.

Der Begriff der Kultur ist von der *cultura agri*, der Bebauung und Bewirtschaftung des Bodens, ausgegangen. Dieser ursprünglich engeren Bedeutung entspricht zugleich der Anfang der Kultur selbst. Denn alle Kultur hat mit dem Übergang zu einer planmäßigen Bewirtschaftung des Bodens und zur sesshaften Lebensweise begonnen. Hier stehen daher Natur- und Kulturbedingungen des sittlichen Lebens in unmittelbarem Zusammenhange. Indem die Anfänge der Kultur mit innerer Notwendigkeit aus den Veränderungen der äußeren Lebensverhältnisse hervorgehen, setzen sie aber zugleich ein geistiges Leben voraus, das sich nicht passiv den Natureinflüssen hingibt, sondern diese selbsttätig nach menschlichen Lebenszwecken zu gestalten und umzuwandeln sucht. Darum nimmt nun in seiner erweiterten Bedeutung der Begriff der Kultur jene Veränderungen in sich auf, die aus der allmählich über alle Lebensgebiete sich ausbreitenden Beherrschung der natürlichen Bedingungen entspringen. Der ursprünglichen Naturbestimmtheit tritt so die Kultur als aktive Beeinflussung der Natur im Interesse menschlicher Lebenszwecke gegenüber. Diese Wirkung des Geistes auf sie ist von tiefgehenden Rückwirkungen auf das geistige Leben selber begleitet, indem die Erfindung der Hilfsmittel, die der Beherrschung der Natur dienen sollen, eine fortwährende Steigerung und Vervollkommnung der geistigen Fähigkeiten herbeiführt. So kommt es, daß schließlich der Begriff der Kultur auf alle diese Enderfolge der Kulturtätigkeit, auf die intellektuellen, sittlichen und ästhetischen Erwerbungen menschlicher Geistesarbeit, nicht minder wie auf die äußere Vervollkommnung des Daseins, angewandt wird. An die Stelle der Natur ist nun der menschliche Geist selbst als das zu verändernde Objekt getreten. Die *cultura mentis* wird hier als ein der *cultura agri* analoger Vorgang gedacht, und rein intellektuelle,

von dem Zweck der Beherrschung der Natur weit abliegende Beschäftigungen treten mit ein in die Reihe der Kultureinflüsse.

Eine Untersuchung der ethischen Wirkungen der Kultur wird nun zunächst von der ursprünglichen Bedeutung der letzteren auszugehen haben. Die Regelung des Besitzes, die Erfindung der Werkzeuge, die Vervollkommnung der Verkehrsmittel sind die hauptsächlichsten dieser primitiven Kulturfaktoren, an die dann als ihre Rückwirkung jene Kultur des Geistes sich anschließt, die auf den höheren Stufen dieser Entwicklung den Hauptinhalt des Kulturbegriffs für sich in Anspruch nimmt.

b. Die Regelung des Besitzes.

Unter allen Kulturbedingungen die früheste ist die Ausbildung geordneter Besitzverhältnisse. Die Regelung des Besitzes erscheint überall unter den ältesten Normen der Sitte, und sie erweist sich als die hauptsächlichste Aufgabe einer beginnenden Gesetzgebung. Derjenige Besitz aber, der sich zuerst eine gesicherte Anerkennung erringt, ist der Grundbesitz. In seinen Anfängen ist er wahrscheinlich überall Gesamteigentum. Den Naturmenschen zwingt die Schwierigkeit der Bebauung des Bodens zu gemeinsamer Arbeit; auch der Ertrag dieser ist daher allen gemeinsam. Nachdem die Anfänge der Stammesverfassung entstanden sind, betrachtet die Sippe den Boden, den sie urbar gemacht hat, und den sie mit gemeinsamen Kräften gegen äußere Feinde verteidigt, als einen Gemeinbesitz, von dem sie jedem ihrer Angehörigen einen Teil zur Benützung zuweist. Auf doppelte Weise ändern sich diese Verhältnisse, von denen sich bei Natur- wie Kulturvölkern da und dort noch Spuren erhalten haben*). Einerseits geht das den Einzelfamilien zur Benützung zugewiesene Land allmählich in deren freies Eigentum über; andererseits führt die eintretende Ständescheidung zur Entstehung eines herrschenden und zugleich besitzenden Standes und eines dienenden oder hörigen, dem dann allmählich ein Teil des Bodens als Lehen zugewiesen wird, um schließlich, ähnlich wie im vorigen Fall, in seinen freien Besitz überzugehen**). Die Bildung

*) Vgl. E. de Laveleye, Das Ureigentum. Deutsch von Bücher, 1873. Bücher, Die Wirtschaft der Naturvölker, 1898. Über hierhergehörige Erscheinungen in Polynisien Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 168, 792.

**) Vgl. hierzu J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 2. Ausg., S. 491 ff. W. Arnold, Zur Geschichte des Eigentums in den deutschen Städten, 1861.

des Privateigentums auf dem Weg einer Ausscheidung aus dem Gesamteigentum und seine allmähliche Befreiung von den ihm noch längere Zeit anhaftenden Lasten und Beschränkungen ist demnach beiden Entwicklungen gemeinsam. Eine Erinnerung an diese mühsame Erringung des eigenen Bodens ist aber in den Vorrechten und Schutzmaßregeln, mit denen überall die frühesten Rechtsordnungen den Grundbesitz umgeben, erhalten geblieben. So erkennt noch das solonische Gesetz den beweglichen Besitz nicht als dauerndes Eigentum an, und sie ist daher bemüht, die Verpflichtungen, die sich auf ihn beziehen, ebenso zu mildern, wie sie umgekehrt auf den Schutz und die Erhaltung des Landbesitzes bedacht ist. Nicht minder beruht der dem Servius Tullius zugeschriebene Vermögenszensus durchaus auf der Voraussetzung, daß der Landbesitz die Größe des Vermögens bestimme.

Schon im Altertum ist jedoch allmählich, zusammenhängend mit der Scheidung der Stände und namentlich mit der Bildung einer Klasse freier Arbeiter, die neue Form des beweglichen Kapitalbesitzes entstanden. Das Privatkapital, dieser in der Form von Tauschmitteln niedergelegte Überschuß ersparter Arbeit, hat dann eine wachsende Bedeutung gewonnen und besonders in der römischen Gesetzgebung Einrichtungen zu seiner Anerkennung und seinem Schutze, nebenbei auch solche zur Verhütung seines Mißbrauchs hervorgerufen. Sobald nun aber diese beiden Formen des Eigentums, Grundbesitz und bewegliches Kapital, unter annähernd gleichen Bedingungen des rechtlichen Schutzes in Konkurrenz traten, mußte unvermeidlich der bewegliche mehr und mehr über den unbeweglichen Besitz den Sieg davon tragen, da jener einer vielgestaltigeren Verwertung und einer fast unbegrenzten Anhäufung fähig war. Diese Verschiebung der Wertverhältnisse des Besitzes, wie sie besonders in der Neuzeit, befördert durch die sonstigen Fortschritte der materiellen Kultur, eintrat, ist von den weittragendsten ethischen Folgen begleitet gewesen. So lange der Grund und Boden vorzugsweise als gesichertes Eigentum gilt, wird dem ererbten Vermögen, gegenüber dem erworbenen, der Vorzug eingeräumt. Ja an das letztere heftet sich leicht, wie dies vor allem in der besten hellenischen Zeit geschah, die Vorstellung einer des freien Mannes nicht würdigen Beschäftigung und Lebensstellung. Diese Anschauung, aus dem fortwirkenden Gefühl der Stammes- und Familiengemeinschaft hervorgegangen, ist ihrerseits ganz dazu angetan, das letztere zu stärken. Den ererbten Besitz zu bewahren und ihn ungeschmälert

den Nachkommen zu hinterlassen, gilt als Pflicht der Pietät gegen die Vorfahren. In diesem Sinne rühmt sich der alte Kephalos im Eingange der platonischen Republik, zwischen seinem Reichtümer erwerbenden Großvater und seinem verschwenderischen Vater habe er die rechte Mitte gehalten, da er seinen Söhnen etwas wenigens mehr hinterlasse, als er selber empfangen*). Bis in unsere Tage hat sich ein Rest dieser Anschauungen, zum Teil untermischt mit der älteren Bevorzugung des Grundbesitzes, in allen denjenigen gesetzlichen Bestimmungen und wirtschaftlichen Bestrebungen erhalten, die eine Teilung des Grundbesitzes zu verhüten suchen. Doch die vorwaltende Entwicklung der Kultur hat zugleich mehr und mehr dazu geführt, den Wert des Erwerbs in den Vordergrund zu rücken, und damit dem beweglichen vor dem festen Besitz auch in ethischer Beziehung den Vorrang zu erringen.

Der Naturmensch arbeitet nur unter dem Zwang der augenblicklichen Not. Die Kultur erweitert auch hier den Gesichtskreis. Aber noch der Grieche der klassischen Zeit arbeitet zunächst für die Gegenwart. Der moderne Mensch erst will vor allem für die Zukunft erwerben. Jener sucht durch den Gebrauch, den er von seinem Eigentum zu persönlichen und gemeinnützigen Zwecken macht, der Tradition seiner Vorfahren treu zu bleiben; dieser wünscht, wo er über die Befriedigung der Ansprüche, die er selbst und die Gesellschaft an den Ertrag seiner Arbeit stellen, hinauszugehen vermag, für seine Kinder zurückzulegen, und nicht selten leitet ihn dabei der Wunsch, daß ihnen das Leben müheloser werden möchte, als es ihm selber geworden. Daß jede dieser Anschauungen ihre sittlichen Vorzüge und Nachteile hat, ist nicht zu bestreiten. Für uns gilt es nicht, zwischen ihnen zu wählen, da der Gang der Kultur niemals umgekehrt werden kann. Wenn die sittlichen Grundlagen der Besitzverhältnisse in der Zukunft Änderungen erfahren sollten, wie es wahrscheinlich ist, so kann dies nicht geschehen, indem das Alte wiederum neu wird, sondern indem aus dem Neuen abermals Neues hervorgeht. Liegt der sittliche Wert der antiken Anschauung in Gemeinsinn und Pietätsgefühl, so ist die moderne dagegen von einem lebendigeren Interesse für den engeren Kreis der Familie erfüllt, einem Interesse, das in gleichem Maße zunahm, als die Kreise der bürgerlichen und politischen Gemeinschaft sich erweiterten. Dadurch liegt aber allerdings auch die Gefahr egoisti-

*) Plato, Republ. I, 4.

scher Engherzigkeit dem modernen Menschen näher, und der gesteigerte Erwerbstrieb führt, indem er die Leistungsfähigkeit für sittliche Zwecke vergrößert, gleichzeitig sittliche Gefahren herbei. Geiz, Habsucht, Ausbeutung und Übervorteilung anderer, Genußsucht und völliges Versinken in materielle Interessen sind Eigenschaften, zu deren Ausbildung die moderne Kultur ebenso reiche Hilfsmittel wie zur Betätigung sittlicher Tugenden bietet.

c. Die Erfindung der Werkzeuge.

Mit den Besitz- und Erwerbsverhältnissen in nächster Beziehung steht das Werkzeug. Zu den Arbeitswerkzeugen im weiteren Sinne gehört auch das Haustier. Seine Zähmung und Züchtung ist eine der frühesten erfinderischen Taten, die von der Begründung des Landbaues ausgegangen sind. Indem das arbeitende Tier den Menschen entlastet, mildert es den Unterschied zwischen dem Freien und Unfreien. Hat auch die Sklaverei lange noch neben der Benutzung der Zugtiere fortbestanden, so ist doch das Los der Sklaven von dem Augenblick an ein menschlicheres geworden, wo sie nicht mehr selbst den Pflug über das Feld führten oder, wie im alten Ägypten, die Steine zu den Bauten der Könige und Vornehmen herbeischleppten. Dem Naturmenschen ist das Tier der gefährlichste Feind: vor ihm sucht er Zuflucht in finsternen Höhlen oder auf dem ungesunden Pfahlwerk, das er in Seen und Sümpfen errichtet. Dem beginnenden Kulturmenschen ist es ein hilfreicher Wohltäter geworden: es hat ihn mit Nahrung versorgt, ihm den Pflug aus der Hand genommen, seinen Rücken entlastet, und zu allem dem hat es seinen Erfindungsgeist zur Schaffung künstlicher Werkzeuge angetrieben, die es möglich machten, die tierische Muskelkraft zweckmäßig zu verwerten. Uralt ist die Erfindung der Ackerbauwerkzeuge und des Wagens; aber wo der Mensch auf die Ausnützung seiner eigenen Kraft beschränkt blieb, wie noch heute in manchen Gegenden Innerafrikas, da sind diese Werkzeuge auf ihrer primitivsten Stufe verblieben. Erst das Zugtier hat durch seine größere Leistungsfähigkeit auch jene ersten Erfindungen der Technik leistungsfähiger gemacht.

Weit überholt freilich hat alles, wozu im Laufe einer langen Kultur tierische Arbeit den Menschen angeregt, die Verwertung der toten Naturkräfte, die so sehr ein Werk der neuesten Kultur ist, daß die sittlichen Folgen, die aus diesem Umschwung hervorgehen müssen, heute wohl erst in ihren Anfängen sich übersehen

lassen. Nicht nur das Tier, auch der Mensch selbst ist aus lange gewohnten Gebieten der Arbeit verdrängt worden. Der rein mechanischen ist allmählich ein Teil jener Leistungen gefolgt, die eine frühere Zeit nicht ohne die fortwährende Anstrengung intellektueller Kräfte auszuführen vermochte. Unsere Maschine sucht nicht bloß die Muskelkraft, sondern auch die Intelligenz des Handwerkers zu ersetzen. Die unzähligen kleinen Summen geistiger Arbeit, die das alte Handwerk in der Einzelproduktion verausgabte, werden durch jenen einmaligen Akt erfinderischer Leistung erspart, der sich in der Konstruktion der Maschine betätigt. Dadurch ist die Einzelarbeit des Menschen wieder auf die rein mechanische Stufe herabgedrückt, nur daß gegen früher diese mechanische Leistung selbst auf das kleinste Maß beschränkt wurde. Die Intelligenz und Kraft eines Kindes, das auf wenige leichte Handgriffe eingeübt ist, kann unter Umständen eine schwierige technische Leistung zustande bringen. Unvermeidlich steigt und sinkt aber nicht nur der äußere Wert, sondern auch die sittliche Schätzung der Arbeit mit der Höhe der Leistungsfähigkeit, die zu ihr erfordert wird. In dem technischen Fortschritt der Kultur liegt daher die schwere Gefahr eines gewaltigen sittlichen Rückschritts. Hat das arbeitende Tier dereinst den Unterdrückten aus der Sklaverei befreit, so droht die Maschine den Besitzlosen wieder zum Sklaven zu machen. Dieser Gefahr kann nur sein Auge verschließen, wer die Schläge nicht merkt, die den Rücken eines anderen treffen. Aber verkehrt wäre es freilich, auch hier Hilfe zu hoffen, indem man den vergeblichen Versuch machte, das Rad der Weltgeschichte wieder rückwärts zu drehen. Die Gefahren, welche die Kultur mit sich führt, kann nur der weitere Fortschritt der Kultur wieder beseitigen. Zum Teil mag hier die Hilfe von der Vervollkommnung der technischen Werkzeuge selbst kommen, die, indem sie die Aufgabe der Entlastung von mechanischer Arbeit vollenden, der Ausübung jener intellektuellen Kräfte um so freieren Raum lassen, die niemals durch tote Werkzeuge zu ersetzen und daher niemals in ihrem Werte herabzudrücken sind. In einer anderen, freilich äußerlichen Richtung hat dieser ihre eigenen Nachteile ausgleichende Einfluß der Technik längst schon begonnen: in dem umfassenderen materiellen und geistigen Verkehr, der sich durch die maschinenmäßige Verwendung der bewegenden Naturkräfte entwickelt. Doch das Beste wird auch hier der sittlichen Gesinnung zu tun bleiben, wie sie teils in dem freien gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen zueinander, teils in der Gesetz-

gebung sich betätigt. Sind doch auch jene älteren Formen sittlicher Gebundenheit, die eine nun größtenteils hinter uns liegende Kultur-entwicklung mit sich führte, die Sklaverei und die Leibeigenschaft, nicht zum wenigsten solchen inneren Motiven erlegen, in die allmählich der Antrieb äußerer Bedingungen sich verwandelte.

d. Die Vervollkommnung der Verkehrsmittel.

Zwischen der technischen Verbesserung der Hilfsmittel des Daseins und seiner Veredlung durch die geistige Kultur nimmt der Verkehr eine mittlere Stellung ein. Er selbst beruht ganz und gar auf der Anwendung technischer Hilfsmittel. Ein Verkehr, der über die engsten und vorübergehendsten Beziehungen hinausging, hat sich erst mittels des Wagens und der Schifffahrt zu entwickeln begonnen. Das Zeitalter des Dampfes und der Elektrizität aber nähert sich mit raschen Schritten dem Ziel, wo die auf unserer Erde vorhandenen Entfernungen kein erhebliches Hindernis für ihre Durchmessung mehr abgeben, und wo alle Teile der dem Einflusse der Kultur unterworfenen Menschheit in einem ununterbrochenen geistigen Zusammenhang stehen.

Auch hier hat sich das Hilfsmittel den Zweck erst geschaffen. Noch als die ersten schüchternen Versuche mit den neuen Werkzeugen des Verkehrs gemacht wurden, bewegten sich bekanntlich die Vorstellungen über ihre Tragweite in den engen Grenzen der früheren Erfahrung. Das Hilfsmittel hat aber hier nicht nur ungeahnt und fast ungewollt den Zweck geschaffen, sondern es hat auch die Hindernisse beseitigt, die ältere Lebensgewohnheiten und internationale Rechtszustände ihm bereiteten. In diesem Wechselspiel der Erfolge hat sich der Verkehr selbst wieder als ein Mittel erwiesen, das neue, ungeahnte und in der Regel erst kurz vor ihrem Eintritt mit Bewußtsein gewollte Erfolge herbeiführte. Wir sind noch heute mitten in dieser durch den schnell wachsenden Verkehr entstandenen sozialen und internationalen Umwälzung begriffen und vermögen daher deren letzte Erfolge nicht zu übersehen. Nur zwei Ergebnisse sind nicht zu verkennen. Das eine besteht in der Erweiterung des wirtschaftlichen Güterverkehrs, wodurch partielle Notlagen immer leichter ausgeglichen und die Existenzen, die, von ihrer Arbeit lebend, der Gunst und Ungunst wirtschaftlicher Verhältnisse am meisten ausgesetzt sind, vor verderblichen Schwankungen ihrer Lebenslage geschützt werden. Die Erde ist groß genug, um alle Notstände ausgleichen zu können, die sie im einzelnen vermöge der

Naturbedingungen, unter denen sie steht, hervorbringt; aber erst der Verkehr läßt diese Eigenschaft allmählich zur Wirkung kommen. Das zweite, in seinen weiteren Folgen vielleicht noch wichtigere Resultat ist der größere Umfang persönlicher Betätigungen, der dem einzelnen erschlossen wird. Der Arbeitsmarkt, dereinst ein örtlich oder mindestens provinziell beschränkter, ist mehr und mehr ein nationaler und teilweise selbst internationaler geworden. Je weniger infolgedessen das Interesse der Völker Störungen dieses wachsenden friedlichen Verkehrs erträgt, um so stärker werden die Bürgschaften gegen krieglerische Verwicklungen. Der Gedanke internationaler Schiedsgerichte, vor einem Jahrhundert noch als utopische Träumerei verspottet, ist unter der zwingenden Macht der Verkehrsinteressen schon mehr als einmal zur Wirklichkeit geworden. Die größere Freiheit des persönlichen Verkehrs, zusammen mit der gesteigerten Erzeugung und Bewegung materieller Güter, hat endlich jenes Aufblühen und Anwachsen der Städte verursacht, die, so schlimm die Schattenseiten des großstädtischen Lebens auch sein mögen, doch der Anspannung technischer Erfindungskraft und der Verbreitung intellektueller Bildung seine Dienste leistet. Wenn in älteren Zeiten Kunst und Wissenschaft nur unter dem Schutze der Höfe gedeihen konnten, so bieten sich heute ihrer Entfaltung fast ebensoviele Pflegestätten, als Zentren städtischen Lebens einen größeren Aufwand für öffentliche Zwecke möglich machen. Infolge dieser umfassenderen Zwecke findet zugleich das gemeinnützige Wirken der einzelnen reichere Gelegenheit sich zu äußern, und die Größe der allgemeinen Interessen läßt leichter engherzige Sonderbestrebungen verstummen.

Daß freilich gerade der Verkehr auch sittliche Nachteile mit sich führt, ist augenfällig, und daß dadurch für ganze Zeiten der Vorzug der gesteigerten Kultur ein fragwürdiger werden kann, ist nicht zu bestreiten. Abgesehen von den Gefahren, die das städtische Leben durch die allzuleichte Gelegenheit zur Befriedigung persönlicher Wünsche, durch die Verführung zu gewinnbringenden Beschäftigungen ohne solide Arbeit, durch den Zusammenfluß unsittlicher Elemente, die das Getreibe der Stadt als den günstigen Boden für ihre der Gesellschaft feindlichen Bestrebungen aufsuchen, bietet — die ungeheure Schnelligkeit, mit welcher der moderne Verkehr materielle Güter wie Gedanken in Umlauf setzt, übt an und für sich schon auf jeden eine zerstreuernde Wirkung aus. Die moralische Kraft, deren der einzelne bedarf, um sich auf die Verfolgung bestimmter Lebensziele zu richten, ist darum vielleicht eine größere

als ehemals, indes zugleich die öffentliche Pflicht neben dem eigenen Lebensberuf eine gesteigerte Aufmerksamkeit für jene unzähligen Angelegenheiten verlangt, die das allgemeine Interesse beschäftigen. Nimmt man hinzu, daß überall die materielle wie die geistige Produktion an Umfang ins ungeheure gewachsen ist, und daß die Hilfsmittel, die den neuen Erwerb bald in die zunächst beteiligten, bald in die weitesten Kreise verbreiten, unendlich geschäftiger sind als früher, so kann man sich der Überzeugung nicht verschließen, daß das Leben für den modernen Menschen zwar im einzelnen leichter, im ganzen aber um vieles schwerer geworden ist. Es stellt ihm größere Aufgaben, und es stellt an ihn größere Forderungen, selbst außerhalb der ihm zunächstliegenden Lebensziele. Ein Maß von Kraft, das ehemals dem Mittel der Ansprüche genügen mochte, kann heute unter deren Last zusammenbrechen. Gleichwohl lassen diese Schatten der Kultur den Wunsch nicht aufkommen, daß ihr Werk ungetan geblieben wäre. Wie für den einzelnen große Unternehmungen nicht möglich sind ohne große Gefahren, so ist die Kultur kein Gut, das allen, die von ihm berührt werden, unmittelbar reife sittliche Früchte beschert, sondern dieses Gut setzt nur in den Stand, im guten wie im schlimmen mehr zu erreichen, als ohne dasselbe erreichbar wäre.

e. Die geistige Kultur.

In dieser Beziehung steht mit der Entwicklung der Besitzverhältnisse, der technischen Hilfsmittel und des Verkehrs auf gleicher Linie der von ihnen bestimmte letzte Faktor der Kultur, der die Wirkungen aller anderen zusammenfaßt: die geistige Kultur. Je allgemeiner die intellektuelle Bildung ist, je mehr ein gewisses Maß derselben zur Forderung wird, die nicht nur der einzelne an sich selbst, die Familie an ihre Glieder, sondern sogar der Staat an seine Bürger stellt, um so mehr wird dadurch das hauptsächlichste Hindernis beseitigt, das der praktischen Humanität die tatsächliche Ungleichheit der Menschen in den Weg legt. Die Forderung der allgemeinen Menschenliebe behält immer den Charakter eines theoretischen Postulates, solange eine tiefe Kluft geistiger Bildung den Menschen vom Menschen trennt. Ein weitgereister Naturforscher hat die Äußerung getan, er liebe den Neger, wenn er sich in einer möglichst großen räumlichen Distanz von ihm befinde; doch diese theoretische Liebe verwandle sich in instinktive Abneigung, sobald er dem schwarzen Menschenkind unmittelbar gegenüberstehe. Es ist aber nicht sowohl der abweichende physische

Habitus als die völlige Verschiedenheit des Denkens und Fühlens, welche die Annäherung erschwert. Sobald die gemeinsame Bildung übereinstimmende Vorstellungen und Interessen erweckt hat, lernen wir allmählich über jene äußeren Unterschiede hinwegsehen.

Doch die Gleichheit der Bildung schließt nicht etwa Gleichheit des Wissens und Könnens in sich. Diese findet nicht bloß an der tatsächlichen Ungleichheit der menschlichen Anlagen ihre Grenzen, sondern sie verträgt sich auch schlechterdings nicht mit jener Vielseitigkeit der Bestrebungen, die ihrerseits eine notwendige Folge der Entwicklung der Kultur und der Bildung ist. Vielmehr beschränkt sich die Forderung der Gleichheit naturgemäß auf diejenigen Lebensgebiete, die wirklich allen gemeinsam sind, auf die allgemein menschlichen Interessen also, die teils aus der Zugehörigkeit zur nämlichen bürgerlichen Gesellschaft, teils aber, über diese hinausreichend, aus den übereinstimmenden sittlichen und ästhetischen Anschauungen und Gefühlen entspringen. Unsere modernen Bildungsbestrebungen wandeln darin nicht selten auf Irrwegen, daß sie diese Gemeinschaft der Bildung, die allein erstrebenswert und beglückend ist, mit einer Übereinstimmung des Wissens und Könnens verwechseln, die, wenn überhaupt erreichbar, für die ungeheure Mehrzahl der Menschen ein Unglück oder mindestens eine überflüssige Last wäre. Hand in Hand mit jenen falschen Bildungsbestrebungen geht dann das falsche Streben nach Gleichheit, das nicht in den von Beruf, Lebensstellung und äußeren Glücksgütern unabhängigen sittlichen Eigenschaften, sondern umgekehrt gerade in diesen äußeren Dingen die Gleichheit herzustellen sucht. Auch dieses Streben freilich ist nicht ganz ohne ein sittliches Motiv. Insoweit es aus der Ansicht entspringt, daß eine gewisse Sicherheit der äußeren Lebensführung erforderlich sei, wenn jene Gleichheit der sittlichen Bildung ermöglicht werden solle, hat es in der Beschränkung auf diese Forderung seine Berechtigung. Denn unter allen bedenklichen Moralprinzipien ist das der sogenannten Selbsthilfe eines der zweideutigsten. Vortrefflich für den, der den Willen und die Kraft hat, sich selbst zu helfen, heilsam für den, dem es nur an der nötigen Energie des Handelns fehlt, aber wertlos für jenen, der zu schwach ist, um den Kampf zu bestehen, ist es ein Verbrechen im Munde desjenigen, der es auf andere anwendet, denen er nicht helfen will. Da die Gleichheit der Bildung sich niemals auf die Gleichheit des Wissens und Könnens beziehen kann, so wird sie auch niemals die Unterschiede der Leistungsfähigkeit der Menschen, der Stellung und des Einflusses, die sie sich durch

jene erringen, beseitigen können. Es sei denn, daß es möglich wäre, der Fiktion gewaltsam Geltung zu schaffen, daß alle Anlagen und alle Leistungen einander gleichwertig seien. Gegen die Gleichheit der Anlagen hat aber die Natur ihr Veto eingelegt, und die gleiche Wertschätzung aller Leistungen kann gegen unsere intellektuellen, ästhetischen und ethischen Urteile nicht standhalten. So bleibt denn nur eine Gleichheit als möglicher und wirklicher Zweck übrig: sie besteht in dem gleichen Recht zur Erwerbung der geistigen Güter, welche die Kultur hervorgebracht hat. Dieses Recht schließt, wenn es nicht eine leere Form bleiben soll, die Forderung ein, daß, so verschieden die Lebensstellungen der einzelnen auch sein mögen, keinem durch den Kampf mit der Not des Daseins die Teilnahme an jenem der Menschheit gemeinsamen Besitze versagt sei. Diese Forderung bleibt jedoch ein sittliches Postulat, das von der Kultur selbst ebensosehr bedroht wie unterstützt wird, und das daher nicht als ihr Ergebnis, sondern als ihre notwendige ethische Ergänzung sich darstellt.

f. Die sittlichen Vorteile und Nachteile der Kultur,

Hierin ist die Antwort schon angedeutet, die uns die Betrachtung der Tatsachen des sittlichen Lebens auf die alte Streitfrage gibt, ob die Kultur die Sittlichkeit fördere oder nicht. Der ethische Einfluß der Kultur ist überall ein doppelseitiger. Wie sie der Vertiefung und Verfeinerung der sittlichen Begriffe Vorschub leistet, so eröffnet sie nicht minder der Abweichung vom Guten die mannigfaltigsten Wege. Sie schafft neue Verbrechen, die, wie verschiedene Gestalten des Betrugs und der Fälschung, erst durch die Bedingungen der Kultur hervorgerufen werden; und sie gibt den ältesten Formen der Rechtsverletzung, dem Raub und dem Mord, neue Waffen in die Hand, die, in dem Maße als sie selbst Erfindungskraft und planmäßige Vorausberechnung in Anspruch nehmen, die moralische Schwere des Verbrechens vergrößern. Dazu kommt, daß Motive, die auf einer früheren Stufe ihre moralische Wirkung nicht verfehlen, auf einer späteren unwirksamer werden. Indem die verwickelten Verhältnisse der Gesellschaft die Aussicht eröffnen, daß der Urheber einer Tat unerkannt bleibe, büßt die Furcht vor der Strafe ihre abschreckende Wirkung ein. Von den schlimmsten Folgen wird aber namentlich die Erschütterung der religiösen Beweggründe des sittlichen Handelns. Für den, dessen Sittlichkeit bloß in der Furcht vor einer künftigen Wiedervergeltung ihre Quelle hat, fällt jede Ver-

anlassung weg, sich vor Schuld zu bewahren, wenn ihm der Glaube an diese Wiedervergeltung verloren geht. Nun bringt freilich die geistige Kultur neue und unegoistische Triebfedern der Sittlichkeit hervor, die im einzelnen Fall jenen Verlust reichlich ersetzen können. Aber nicht immer halten Gewinn und Verlust sich die Wage. Ganze Zeitalter leiden, wie der Sittenverfall in der römischen Kaiserzeit eindringlich lehrt, unter der Schwere des Schicksals, daß ihnen die alten Motive der Sittlichkeit verloren gegangen sind und sie neue noch nicht gewonnen haben.

So stehen überall der höheren ethischen Vervollkommnung, zu der die Kultur die Hilfsmittel bietet, die stärkeren Antriebe zur Immoralität und die Hilfe, die sie bereitwillig auch dieser gewährt, gegenüber. Hierdurch kommt es, daß auf einer primitiven Kulturstufe der moralische Zustand ein gleichförmiger ist. Wie der Naturmensch schon in seinem physischen Habitus geringe individuelle Unterschiede bietet, so sind auch auf moralischem Gebiet die Abweichungen nach oben und unten von einem mittleren Zustande unerheblichere. Könnte darum nicht, wenn man nur auf die Gesamtsumme der Güter und Übel blickt, der größere Wert des Guten, der auf der Höhe der Kultur erreichbar ist, durch die Steigerung des Schlechten überwogen werden? Und würde dann nicht jener ursprüngliche Zustand, wo der Mensch zwar das Gute noch nicht in seinen schönsten, aber auch das Schlechte nicht in seinen häßlichsten Formen kennt, an sich vorzuziehen sein? In der Tat, diese Frage ist aufzuwerfen. Aber es ist ebenso gewiß, daß sie niemals zu beantworten ist, wenigstens in dem Sinne nicht, in dem eine solche Antwort allein einen ethischen Wert hätte, unter der Voraussetzung nämlich, daß dem Menschen die Wahl zwischen verschiedenen Kulturstufen freistünde, ähnlich wie er zwischen verschiedenen möglichen Handlungen die bessere wählen kann. Niemand aber kann sich das Zeitalter wählen, in dem er zu leben wünscht. Wir können die Helden der homerischen Welt oder das Rittertum des Mittelalters bewundern; wir können sogar subjektiv der sittlichen Anschauungsweise der einen vor der einer anderen Zeit, ja vor der unserer eigenen den Vorzug geben. Aber es gibt keine Zeit und keine Kultur, die wir als ein allgemeingültiges Vorbild für alle Zeit hinstellen könnten. Denn dies würde das Verlangen in sich schließen, daß das geistige Leben rückwärts gehe oder stille stehe. Darin bestand das Ungesunde und bisweilen Lächerliche der Bestrebungen der Romantik, daß sie das Mittelalter nicht bloß be-

wunderte, sondern es in der modernen Kunst und sogar in dem modernen Leben wiederherstellen wollte, daß also z. B. Protestanten katholisch wurden, weil das Mittelalter katholisch gewesen war. Jeder Mensch steht in seiner Zeit und innerhalb ihrer Kultur, und eine andere ist für ihn außer Frage. Wenn diese Kultur sittliche Gefahren in sich birgt, die eine andere nicht gekannt, so liegt also darin nur eine Aufforderung für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft, diesen Gefahren entgegenzuwirken und mitzuhelfen, daß die günstigen Elemente der Kultur über die ungünstigen den Sieg davontragen.

Selbst vom Standpunkte jener bloß subjektiven Wertschätzung aus, die gewisse Kulturstufen um ihrer sittlichen Eigenschaften willen bevorzugt, ohne sie darum wieder zurückrufen zu wollen, ist aber zu beachten, daß wir die sittlichen Tatsachen nicht, wie etwa die Gegenstände der Natur, als in allen ihren Eigenschaften gegeben ansehen dürfen, die so, wie sie sind, angenommen oder verworfen werden müssen. Wie das sittliche Leben des Einzelnen in dem freien Willen seine ursprüngliche Quelle hat, so unterliegen auch seine äußeren Bedingungen wieder der freien Wahl dessen, der sie auf sich einwirken läßt. Wenn die höhere Kultur ebensowohl größere Gefahren wie reichere Hilfsmittel zur Vervollkommenung des sittlichen Lebens bietet, so sind dies nicht Naturkräfte, die unter allen Umständen einander ganz oder teilweise aufheben müssen, sondern entgegengesetzte Motive, zwischen denen zu wählen ist. Fragt man daher nicht, welche Folgen die Kultur überhaupt mit sich führen kann, sondern — wie die Frage, da Kultur und Sittlichkeit einander durchkreuzende, nicht sich deckende Gebiete sind, von Rechts wegen allein gestellt werden darf — welche Hilfsmittel sie dem Willen zur Verfügung stellt, der sich zum Guten entschieden hat, so kann nicht mehr bezweifelt werden, auf welcher Seite der Vorzug zu suchen sei.

3. Allgemeine Ergebnisse.

a. Die psychischen Elemente des Sittlichen.

Die Begriffe gut und böse, sittlich und unsittlich sind in den vorangegangenen Betrachtungen vorläufig überall in ihrem einem ziemlich unbestimmten Sprachgebrauch entnommenen Sinne verwendet worden, wobei dahingestellt bleiben mußte, ob diese Begriffe wirklich in dem allgemeinen Bewußtsein hinreichende Klarheit besitzen, und ob sie überhaupt bestimmt zu begrenzen seien. Da nun die

sittlichen Vorstellungen, wie wir sahen, mit den veränderlichen Bedingungen der Naturumgebung wie des Kultureinflusses selbst sich verändern, so kann der Zweifel entstehen, ob das sittliche Leben wirklich ein zusammenhängender Tatbestand sei und nicht vielmehr in verschiedene, zum Teil gar nicht sich deckende Erscheinungen zerfalle. Wechseln nicht gut und böse, Tugend und Laster so ungeheuer in der Auffassung der Menschen, daß diese Begriffe immer nur innerhalb beschränkterer Zeitperioden und Lebenskreise einen annähernd ähnlichen Inhalt besitzen, während sie darüber hinaus gänzlich voneinander abweichen, ja möglicherweise in Gegensätze sich umwandeln? Ein Achill oder Odysseus, in denen die Zeit, die zuerst den homerischen Gedichten lauschte, Vorbilder männlicher Tugend sah, wie anders erscheinen sie dem stoischen Philosophen oder gar dem brahmanischen Weisen und frommen Christen, denen Zorn und Rache, List und Betrug, selbst wenn diese in dem Dienste rühmlicher Zwecke zu stehen scheinen, als verabscheuenswerte Verbrechen gelten! Gegenüber dieser so schwankenden Natur der sittlichen Vorstellungen im allgemeinen Bewußtsein erhebt sich dringend die Frage, ob es überhaupt allgemeingültige Elemente des Sittlichen gibt oder ob nicht vielleicht das Einzige, was als ein gemeinsames Merkmal anzuerkennen ist, sich darauf beschränkt, daß überall gewisse Handlungen gebilligt und andere mißbilligt werden, wobei aber der Inhalt dieser einem verschiedenen Werturteil unterworfenen Tatsachen der allerverschiedenste sein könnte. Diese Frage ist umso wichtiger, als offenbar die allgemeinen Elemente der sittlichen Vorstellungen, sofern es solche überhaupt gibt, diejenigen sein müssen, von denen die wissenschaftliche Untersuchung der sittlichen Erscheinungen auszugehen hat.

Die Bemerkung liegt nahe, jene Veränderlichkeit der sittlichen Vorstellungen möge ihren Grund darin haben, daß alle geistigen Vorgänge der Entwicklung unterworfen sind, und daß daher eine, zwar nicht allgemeingültige, so doch alleingültige Bedeutung denjenigen Elementen des Sittlichen zukomme, die sich auf seiner letzten und höchsten Entwicklungsstufe als die maßgebenden erkennen lassen. Doch auch diesem Gesichtspunkte gegenüber kann wieder die Frage erhoben werden, ob denn schon mit Sicherheit irgendwo diese letzte und höchste Stufe erreicht, und ob nicht hier, wie bei andern Entwicklungen, mindestens die Keime zu den späteren Zuständen in den früheren enthalten seien. Keine geistige Entwicklung ist denkbar ohne eine bestimmte Kontinuität der

Gefühle und Vorstellungen. Wie das Denken des Mannes mit dem des Kindes trotz aller Verschiedenheit durch zahlreiche Fäden verbunden ist, so werden daher auch auf sittlichem Gebiet Elemente nicht fehlen können, die hier einen ähnlichen Zusammenhang bewirken, und denen in diesem Sinne Allgemeingültigkeit zukommt.

Als solche allen Entwicklungsstufen des sittlichen Lebens gemeinsame Elemente werden nun vor allen Dingen gewisse formale Eigenschaften der sittlichen Vorstellungen anzuerkennen sein. Eine formale Bedeutung besitzt aber zunächst die Tatsache, daß das Sittliche in Gegensätzen sich ausprägt, an die überall die Urteile der Billigung und Mißbilligung geknüpft sind. Hiezu kommt als zweite formale Eigenschaft die, daß als sittlich erstrebenswert gewisse Güter gelten, deren Genuß eine dauernde Befriedigung verspricht. Dieser Gedanke der Dauer kommt namentlich in den religiösen Vorstellungen zum Ausdruck, die unter Zuhilfenahme der Vergeltungs- und der Unsterblichkeitsidee die sittliche Befriedigung zu einer zeitlich unbegrenzten, also absolut dauernden zu erheben suchen.

Doch diese formalen Bestimmungen reichen sichtlich durchaus nicht zu, um das sittliche Gebiet von andern abzugrenzen, und sie selbst weisen über sich hinaus. Unsere Billigung und Mißbilligung ist stets bedingt durch einen bestimmten Inhalt wertvoller Handlungen, und jene Eigenschaft der Dauer, die der sittlichen Befriedigung vor andern Affekten zukommt, kann gleichfalls nur aus der eigentümlichen Natur des Sittlichen entspringen. Nun ist es von vornherein unzulässig, den allgemeingültigen Inhalt des letzteren Bedingungen zu unterwerfen, die nicht selbst schon allgemein menschlicher Art sind, also z. B. solchen, die einer bestimmten, wenn auch noch so frühen Kulturstufe angehören. In so ferner Vorzeit auch Familie, Staat und äußere Rechtsordnung sich gebildet haben, ihre Ursprünglichkeit ist allzu fragwürdig, als daß wir sie mit der Entstehung der sittlichen Vorstellungen selbst auf gleiche Linie stellen oder gar die letzteren aus ihnen ableiten dürften. Vielmehr müssen wir umgekehrt annehmen, alle jene gesellschaftlichen Formen, in denen sich die sittlichen Anschauungen betätigen, seien erst aus diesen oder mindestens unter ihrer Mitwirkung entsprungen. Was bleibt uns aber dann als spezifischer Inhalt des Sittlichen anderes übrig als gewisse psychologische Elemente, die keine spezifischen äußeren Bedingungen, sondern nur die überall gleiche Natur des Menschen selber voraussetzen? In der Tat sind uns nun solche

Elemente in gewissen Trieben entgegengetreten, die zwar in sehr verschiedener Weise entwickelt sein können und darum sehr vielgestaltig in der Erfahrung sich äußern, die aber doch an sich immer und überall die nämlichen bleiben. Sie sind es, die jene beiden großen Erscheinungsgebiete hervorbringen, die wir als die hauptsächlichsten Grundlagen des sittlichen Lebens kennen lernten: die religiösen Anschauungen und das gesellschaftliche Leben, Gebiete, die dann freilich wieder in der mannigfaltigsten Weise sich gestalten und in die vielseitigsten Wechselwirkungen miteinander treten.

Diesen zwei großen Gruppen allgemeiner Tatsachen entsprechen zwei psychische Grundmotive, deren allgemeingültige Natur auf der Konstanz beruht, mit der sie im menschlichen Bewußtsein wirksam werden: die Ehrfurchts- und die Neigungsgefühle. Beide beziehen sich ursprünglich auf verschiedene Objekte: die Ehrfurchtsgefühle auf übermenschliche Wesen und Kräfte, die Neigungsgefühle auf die Mitmenschen. Auf jenen beruht zunächst das religiöse, auf diesen das soziale Leben des Menschen. Beide Grundtriebe treten dann aber in Verbindung und gewinnen in dieser einen sich wechselseitig verstärkenden Einfluß auf die von ihnen abhängigen Lebensgestaltungen.

Die Entwicklung der Sittlichkeit ruht auf der Betätigung jener beiden Grundtriebe der menschlichen Natur. Bei der Beurteilung ihres Wertes dürfen wir uns freilich nicht durch die wechselnden Bedeutungen beeinflussen lassen, denen diese, ebenso wie andere ethische Begriffe, unterworfen gewesen sind. Bei der Ehrfurcht sind diese Wandlungen vielleicht weniger eingreifend, weil dieser Begriff, wie schon seine Zusammensetzung aus den Affekten der Furcht und der Ehrerbietung verrät, verhältnismäßig neuen Ursprungs ist. Unter beiden Bestandteilen ist die Furcht jedenfalls der ursprünglichere. Der primitive Mensch empfindet Furcht, nicht Ehrfurcht. Er fürchtet den Herrn, dem er als Sklave gehorchen muß, ebenso wie die Dämonen, von denen er sich umgeben glaubt; aber der Zwang, der hier wie dort seinen Willen bindet, schließt das Gefühl der Verehrung aus. Dagegen wird der Genosse, der in Kampf oder Spiel hervorragt, wo nicht etwa der Neid die Stimmung trübt, geehrt, ohne gefürchtet zu sein, ebenso der ältere Mann, dessen erfahrener Rat geschätzt ist. Erst dem Helden und vor allem dem nach dem Vorbild des idealen Helden gedachten persönlichen Gott gegenüber verbindet sich mit dieser Verehrung zugleich die Furcht. Auch ist es bedeutsam, daß in

dem aus beiden gebildeten Doppelwort die Ehre voransteht. Die Furcht kann, wo sie nicht ins Maßlose gesteigert ist, zu einem Attribut der Ehre werden, nicht umgekehrt. Denn nie kann sich aus der Furcht Verehrung entwickeln; wohl aber haftet dieser, wenn sie zu einem nicht auf äußere Auszeichnung, sondern auf innere Anerkennung gerichteten Affekt wird, ein aus dem Bewußtsein des eigenen geringeren Wertes entspringendes Gefühl der Scheu an, das der Furcht verwandt ist. Nur hält dabei der gleichzeitige Affekt der Ehrung diese Furcht in Schranken, so daß sie niemals die Grenze erreichen kann, bei der sich die Stimmung aus einer hebenden in eine gedrückte verwandelt. So schließt die in dem Wort Ehrfurcht ausgedrückte Verbindung der Affekte deren harmonische Ausgleichung ein, und das objektive Korrelat des subjektiven Gefühls der Ehrfurcht ist die Erhabenheit des Gegenstandes. Eben darum fängt die Ehrfurcht erst mit der Verehrung der Götter oder äußersten Falls der den Göttern nahekommenden Helden an. Um die ethische Bedeutung des Gefühls richtig einzuschätzen, müssen wir uns aber dieses ursprünglichen Inhalts erinnern, und wir dürfen nicht vergessen, daß das Wort, wie so viele andere, die der gleichen Sphäre ethischer Wertbegriffe angehören, durch den allzu reichlichen Gebrauch stumpf geworden und gelegentlich sogar zu einer bedeutungslosen Höflichkeitsphrase herabgesunken ist. Nicht diese äußere Scheinehre, die nur selten von Furcht und noch seltener von Verehrung etwas weiß, ist natürlich gemeint, wenn uns unter den sittlichen Affekten neben der Liebe die Ehrfurcht als der wertvollste gilt. Doch, mag diese Warnung auch überflüssig scheinen, weil niemand in diesem Fall den zur Gewohnheit gewordenen Mißbrauch des Begriffs mit diesem selber verwechseln wird. Immerhin läßt sich nicht verkennen, daß hier, wie in so vielen anderen Fällen, die profuse Anwendung des Wortes auf den Begriff schädigend zurückgewirkt hat, so daß wir uns des tiefen Sinnes, den gerade die Verbindung der Furcht und der Verehrung wie sie das Doppelwort andeutet, in sich schließt, meist nur noch unzureichend bewußt sind.

Anders als mit der Ehrfurcht, aber im Erfolg ähnlich, verhält es sich mit der Neigung. Hier bringt es die Einordnung des Begriffs in eine von den niedrigeren zu den höheren Werten der gleichen Gattung fortschreitende Stufenreihe mit sich, daß diese Reihe zugleich eine Entwicklung zum Ausdruck bringt, die diese Affekte tatsächlich durchlaufen. Das liegt aber wiederum darin

begründet, daß es sich hier nicht, wie bei der Ehrfurcht, um zwei verschiedene Motivreihen an sich verschiedenen Ursprungs handelt, so daß ihre Vereinigung ein einmaliges, wenn auch in seinem eigenen Verlauf über eine gewisse Zeit ausgedehntes Ereignis ist. Will man weiter zurückgehen, so zerfällt daher die Reihe in Faktoren, deren keiner für sich allein als Ausgangspunkt der sittlichen Entwicklung gelten kann, da dieser eben erst in der mit einer gewissen Plötzlichkeit aus dem Zusammenwirken beider Faktoren entspringenden Resultanten gegeben ist. So kommt es, daß dieser Punkt selbst wenigstens insofern bereits einen Höhepunkt darstellt, als jeder der beiden Affekte, aus denen sich die Ehrfurchtsgefühle zusammensetzen, für sich schon eine Entwicklung voraussetzt, die aber in ihrer Isolierung noch des sittlichen Wertes entbehrt. Demgegenüber erstrecken sich nun die Neigungsgefühle zwar in unendlich vielen qualitativen Formen und Graden über die Inhalte des Einzel Lebens wie über die aus diesen Inhalten resultierenden Erscheinungen des Zusammenlebens, mit denen sie in den fortwährenden Fluß geschichtlicher Entwicklung gestellt sind. Hier gibt es wohl zahllose äußere und innere Motive, die diese Affekte nicht bloß reicher und mannigfaltiger gestalten, sondern die auch fortan durch die eigene Betätigung die Objekte der Neigung zu Idealen erheben, in denen die Neigung selbst zu einer reinen Objektivierung sittlicher Triebe geworden ist. In der wundervollen philosophischen Dichtung vom Eros, die Plato in seinen „Phädrus“ verwebt hat, von dem Liebesgotte, der sich des strebenden Menschen bemächtigt, um ihn stufenweise von der sinnlichen zur geistigen Liebe zu erheben, ist diese Entwicklung der Neigungsgefühle in unnachahmlicher Weise geschildert*). Gerade hier, wo sich die Fülle des wirklichen Lebens der Zusammenfassung in feste Begriffe entzieht, ist das mythologische Bild eine wirksame Form, um uns nach dieser Seite die von dem Prinzip der Heterogonie der Zwecke getragene Bedeutung der Entwicklung vor die Seele zu führen. Man sieht aber dabei zugleich, daß eben wegen der Stetigkeit dieser Entwicklung, in der die tiefere Stufe überall die Vorbedingung zur Erreichung der höheren ist und bereits den Antrieb zu ihr enthält, der Ausdruck, der das Ganze zusammenfaßt, nur der primitivsten Form entnommen werden kann, weil eben sie allein den Begriff in der Gesamtheit seiner Gestaltungen in sich schließt.

*) Vgl. hierzu Bd. 2, Kap. 1, 1.

b. Die psychologischen Gesetze der sittlichen Entwicklung.

Wie die sittliche Entwicklung in den Neigungs- und Ehrfurchtsgefühlen auf übereinstimmende psychische Elemente zurückführt, so ist nun auch diese Entwicklung selbst bestimmten psychologischen Gesetzen unterworfen, die trotz aller Verschiedenheit der Einzelgestaltungen des Lebens einen nicht minder allgemeingültigen Charakter besitzen. Wo immer sie uns in zureichender Vollständigkeit gegeben ist, da zerfällt nämlich diese Entwicklung deutlich in vier Stadien, deren charakteristische Merkmale hauptsächlich durch das wechselseitige Verhältnis der verschiedenen nebeneinander herlaufenden Motive bestimmt werden. Das erste dieser Stadien können wir das vorsittliche nennen. Es ist freilich selbst bei den primitivsten Naturvölkern nicht mehr ganz unberührt von Einflüssen, die schon in die folgende Stufe hinüberreichen. In diesem vorsittlichen Stadium fühlt sich der Mensch an den Genossen der gleichen Horde eng gebunden indes er dem Stammesfremden so lange widerstrebend und argwöhnisch begegnet, als ihn nicht ein längerer Verkehr den Fremden vertrauter gemacht hat. Er lebt von Anfang daher in Gemeinschaft. Die Horde gewährt ihm zugleich Schutz und Befriedigung der Lebensbedürfnisse. Aber die Spuren des Sympathiegefühls, das ihn an den Genossen bindet, werden überwuchert von ungebändigter Selbstsucht. Der Dämonenglaube zeitigt zwar die Affekte der Furcht und des Schreckens; doch von religiösen Ehrfurchtsgefühlen ist noch keine Spur zu finden. Mythologische Anfänge ohne religiöse Bestandteile, soziale Verbindungen ohne die Wirksamkeit irgend merklicher ethischer Motive kennzeichnen daher dieses erste, vorsittliche Stadium, das man mit gutem Grund zugleich ein vorreligiöses nennen kann. Das zweite Stadium ist das der Erweckung primitiver sittlicher Motive. Das Stammesgefühl wächst in gemeinsamer Tätigkeit und in der Abwehr fremder Gewalt. Aus der ursprünglichen Dämonenfurcht entwickeln sich in den allmählich sich erhebenden Vorstellungen von Schutzgeistern, die in Tieren oder anderen den Menschen umgebenden Wesen verkörpert sind, sowie in dem beginnenden Ahnenkult die ersten religiösen Affekte. Die so unter dem Aufkeimen der Sympathie- und Ehrfurchtsgefühle und der wachsenden Rückwirkung dieser auf jene beginnenden Anfänge des sittlichen Lebens scheinen überall auch insofern von wesentlich gleicher Beschaffenheit zu sein, als die sozialen Triebe von be-

schränkter Natur sind und durch ein rohes Selbstgefühl überwuchert werden. Noch sind es daher nur äußere Vorzüge, solche, die dem Träger selbst und seinen Genossen nützlich sind, die als Tugenden geschätzt werden. Dieser Zustand ändert sich dann stetig unter dem Einfluß religiöser Vorstellungen und infolge der Wechselwirkungen, in welche die religiösen Gefühle mit den sozialen Trieben treten. Es beginnt damit das dritte Stadium, in dem nun, den Unterschieden religiöser und sozialer Bedingungen entsprechend, eine wachsende Differenzierung der Lebensanschauungen erfolgt, so daß dieses Zeitalter als das der Sonderung der sittlichen Anschauungen bezeichnet werden kann. Das vierte Stadium wird endlich in erster Linie durch einen Wandel der religiösen Ideen eingeleitet, mit dem sich in wachsendem Maße der Einfluß des Nachdenkens über die gemeinsamen Eigenschaften der Menschen und der Ziele seines Lebens verbindet, ein Einfluß, der sich im Sprichwort, in der Dichtung, in mannigfachen, in Sitte und Brauch fortwirkenden Lebensmaximen zu äußern beginnt und seinen Höhepunkt schließlich in der philosophischen Ethik erreicht. Indem diese beiden Einflüsse, der religiöse und der philosophische, mehr und mehr dem sittlichen Leben eine humane Tendenz verleihen, verwischen sich unter ihrer Wirkung wieder die Unterschiede nationaler Anschauungen. So kommt hier ein Prinzip der sukzessiven Differenzierung und Unifizierung der sittlichen Begriffe zum Ausdruck, das sich gleicherweise in dem Bedeutungswandel der sprachlichen Bezeichnungen wie in der Geschichte der religiösen und sozialen Kultur bekundet.

Innerhalb der so bestimmten Entwicklung macht nun aber noch ein allgemeineres Prinzip seine Einflüsse geltend, dessen Verknennung, wie man wohl sagen darf, an so manchen verfehlten ethischen Theorien die Hauptschuld trägt: das Prinzip der Heterogenie der Zwecke. Mit diesem Namen wollen wir die allgemeine Erfahrung bezeichnen, daß in dem gesamten Umfang menschlicher Willensvorgänge die Wirkungen der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, so daß hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Wirkungen hervorbringen, an denen sich dann der gleiche Prozeß der Umwandlung von Erfolg in Motiv wiederholen kann. Der Zusammenhang einer Zweckreihe besteht demnach nicht darin, daß der zuletzt erreichte Zweck schon in den ursprünglichen Motiven der Handlungen, die schließlich zu ihm geführt haben, als

Vorstellung enthalten sein muß, ja nicht einmal darin, daß die zuerst vorhandenen Motive die zuletzt wirksamen selbständig hervorbringen, sondern er wird wesentlich dadurch vermittelt, daß infolge nie fehlender Nebeneinflüsse der Effekt einer Handlung mit der im Motiv gelegenen Zweckvorstellung im allgemeinen sich nicht deckt. Gerade solche außerhalb des ursprünglichen Motivs liegende Bestandteile des Erfolgs können aber zu neuen Motiven oder Motiv-elementen werden, aus denen neue Zwecke oder Veränderungen der ursprünglichen hervorgehen. Diese durch die Wirkungen bedingten Veränderungen der Motive können bald allmählich, bald schnell erfolgen. Teils hiervon, teils von dem Umfang der Zweckreihe hängt es dann ab, wie nahe oder wie fern das erste Motiv und der zuletzt erstrebte Zweck einander liegen.

Das Prinzip der Heterogonie der Zwecke ist es, das hauptsächlich über den wachsenden Reichtum sittlicher Lebensanschauungen Rechenschaft gibt, in deren Erzeugung sich die sittliche Entwicklung betätigt. Auch zeigt es, wie falsch man diese Entwicklung auffaßt, wenn man annimmt, was uns auf einer späteren Stufe als Beweggrund einer Handlung entgegentritt oder wahrscheinlich dünkt, das sei von Anfang an für diese bestimmend gewesen. Vielmehr aus dem vorsittlichen ist in stetigen Übergängen das sittliche Leben hervorgegangen. In dem Zusammenleben des Menschen haben die sinnlichen Geschlechts- und Gemeinschaftstriebe allmählich sittliche Elemente in sich aufgenommen. Gleichzeitig ist aber das mythologische Denken mit religiösen Bestandteilen durchsetzt worden, und soziale und religiöse Motive in ihrem Zusammenwirken ließen so schließlich die vollkommeneren Gestaltungen des sittlichen Lebens aus sich entspringen. Dem Mythos entstammt die Religion, den Bedürfnissen und Trieben der zur Horde Vereinigten die Sitte, und aus Sitte und Religion in ihrer Wechselwirkung wächst schließlich die Sittlichkeit hervor, ein Erzeugnis, in dem sich jene Faktoren so sehr durchdringen, daß es keine einzige bedeutsamere Erscheinung des sittlichen Lebens gibt, an der nicht beide beteiligt wären. Im allgemeinen ist es aber die Sitte, die dem sittlichen Tun seine äußere Form gibt, ihm die Lebensgebiete anweist, in denen es sich betätigt, indes die Religion die Verinnerlichung des sittlichen Bewußtseins auf sich nimmt. Nachdem so Sitte und Religion die Sittlichkeit aus sich geboren, tritt endlich diese mehr und mehr selbständig ihren Erzeugern gegenüber, als ein Gebiet von Gesinnungen und Handlungen, das zwar auf die Sitte zurückwirken und das mit der reli-

giösen Gesinnung fortan Beziehungen unterhalten kann, das jedoch an sich nunmehr unabhängig von beiden geworden ist. So ist die reife Sittlichkeit das mündig gewordene Kind von Religion und Sitte.

Indem nun in dieser Entwicklung jede Stufe als die Vorbereitung auf die folgenden erscheint, verbietet es sich zugleich, dem zukünftigen Geschehen Grenzen zu ziehen, die nur in unserer gegenwärtigen Auffassung begründet sind. Die Wirklichkeit ist immer reicher als die Theorie. Darum mag es uns höchstens vergönnt sein, in allgemeinen Umrissen den Weg vorauszuerkennen, den die nächste Zukunft nehmen wird. Die sittlichen Zwecke überhaupt aber sollen wir nicht in den engen Umkreis unserer unmittelbaren Wünsche und Hoffnungen bannen. Das Einzelne will betrachtet sein „sub specie aeternitatis“. Dabei ist freilich nicht mit dem Philosophen, der diesen Ausspruch getan, die Unendlichkeit als eine gegebene, von uns unmittelbar im Begriff zu erfassende, sondern sie ist als eine werdende zu betrachten, als eine unendliche Aufgabe, deren Teile wir erkennen, indem wir sie lösen.

4. Das sittliche Leben und die sittlichen Weltanschauungen.

In den Tatsachen des sittlichen Lebens sind die allgemeinsten Grundlagen für die Erkenntnis der Motive, Zwecke und Normen des sittlichen Handelns enthalten. Diese Erkenntnis wird aber erst von dem Augenblick an zu einem selbständigen Ausdruck des sittlichen Bewußtseins und zugleich zu einem neuen Faktor des sittlichen Lebens selbst, wo sich die Reflexion jener Tatsachen bemächtigt, um über Grund und Zweck der bis dahin instinktiv befolgten sittlichen Forderungen Rechenschaft abzulegen. Auf diese Weise tritt nun die Ausbildung sittlicher Weltanschauungen den Tatsachen des sittlichen Lebens ergänzend zur Seite.

Gliedern wir die Entwicklung dieser Weltanschauungen, der geläufigen Einteilung der Geschichte folgend, nach den drei großen Perioden des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit, so bewahrt diese für das weitere Gebiet der historischen Zusammenhänge bekanntlich vielfach unzulängliche Scheidung gerade für die sittlichen Lebensanschauungen am ehesten eine Berechtigung. Denn hier in der Tat bilden das Auftreten des Christentums einerseits und die mit der Ausbildung der modernen nationalen Literaturen Europas Hand in Hand gehende Erneuerung des geistigen Lebens

in Kunst, Wissenschaft und Religion anderseits so bedeutsame Marksteine der Entwicklung, daß dagegen alle sonstigen Einflüsse, so wichtig sie an sich immerhin sein mögen, in die zweite Linie zurücktreten. Freilich weist aber diese Gliederung zugleich auf eine Beschränkung hin, die sich der Versuch einer Entwicklungsgeschichte der sittlichen Weltanschauungen auferlegen muß, wenn er nicht in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen den verbindenden Faden verlieren und das bleibend Wertvolle, das in dem sittlichen Bewußtsein der Gegenwart nachwirkt, hinter so manchem relativ Gleichgültigen oder mindestens für uns nicht mehr Verwertbaren verschwinden lassen will. Denn so sehr man von vornherein dem Glauben sich zuneigen mag, daß die sittlichen Anlagen und darum auch die sittlichen Ziele der Menschheit übereinstimmende seien, so gewiß ist es, daß die direkten Einflüsse geschichtlicher Vergangenheit, unter denen unser heutiges sittliches Bewußtsein steht, im wesentlichen eingeschlossen sind in dem, was wir der Kultur des griechischen und römischen Altertums verdanken, und was in der mit dem Zerfall dieser Kultur zusammengehenden Ausbreitung des Christentums über die Völker Europas seine letzte Quelle hat. Ihr einigendes Band findet aber schließlich das Ganze dieser Entwicklung in seinem Verhältnis zur antiken Kultur. Denn wie der Übergang dieser Kultur in das Christentum den ersten, so bezeichnet der Rückgang auf ihre Errungenschaften im Anfang der Neuzeit den zweiten großen Einschnitt in dem Werdegang der sittlichen Weltanschauungen oder, um die hier unumgängliche Einschränkung nicht zu vergessen, desjenigen Teils dieser Anschauungen, auf dem unsere abendländische Kultur und das ihr zugehörige sittliche Bewußtsein ruht.

In der Tat ist diese Beschränkung nun aber nicht bloß eine unvermeidliche Folge der Grenzen, die subjektiv dem Gesichtskreis des Betrachtenden gezogen sind, sondern sie wird auch objektiv durch die Selbständigkeit geboten, in der sich die großen, von frühe an gesondert einander gegenüberstehenden sittlichen Kulturen entwickelt haben. Gewiß soll damit nicht gesagt sein, daß, um hier nur die wichtigsten Kulturgebiete des Ostens zu nennen, babylonische und indische Einflüsse in vorhistorischer wie in historischer Zeit auf die abendländische Kultur nicht eingewirkt haben; und es soll noch weniger behauptet werden, das es eine uns völlig fremde sittliche Welt sei, in der sich jene alten Kulturen, zu denen als eine eigenartige Ausprägung menschlichen Wesens vor allem auch noch die chinesische zu stellen wäre, bewegen. Im Gegenteil, auch für

die Ethik würde es sicherlich eine anziehende und fruchtbare Aufgabe sein, den eigentümlichen Unterschieden wie den Übereinstimmungen in den allgemeinen Lebensanschauungen dieser großen, auf eine lange Geschichte zurückblickenden Kulturvölker nachzugehen. Dennoch ist das wohl mehr eine künftige Aufgabe der Völkerpsychologie als der Ethik. Diese muß sich hier an der aus den Analogien der Sitte wie der religiösen Grundanschauungen hervorgehenden Allgemeingültigkeit der Grundmotive des sittlichen Lebens genügen lassen, um im übrigen die eigenartigen Formen und die untergeordneteren Züge den besonderen Zweigen der Kultur- und Geistesgeschichte zu überlassen. Denn hier kommt es der ethischen Betrachtung, ganz wie schon bei der Betrachtung der Tatsachen des sittlichen Lebens, vor allem darauf an, die Kontinuität und den inneren Zusammenhang der sittlichen Entwicklungen nachzuweisen. Das könnte aber niemals geschehen, wenn die Untersuchung da und dort plötzlich auf entlegene Gebiete überspringen wollte, mit denen ein Zusammenhang höchstens in vereinzelter Ausläufern des geistigen Lebens bestände. Hier verhält sich eben der Versuch, über die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen Rechenschaft zu geben, wesentlich anders als der andere, die Tatsachen des sittlichen Lebens auf ihre Anfänge zurückzuverfolgen. In diesen Anfängen tritt überall in wesentlich übereinstimmenden Zügen das allgemein Menschliche zutage. Der Naturmensch ist zwar in hohem Grade von den Naturbedingungen abhängig, unter denen er lebt; aber diese erzeugen doch immer nur verhältnismäßig geringe Abweichungen in den allgemein menschlichen Eigenschaften. Dies wird in dem Maße anders, als die Geschichte und mit ihr die gesamte Vergangenheit der geistigen Entwicklung in das Leben des einzelnen Volkes eingreift. So unmöglich es ist, dem Lauf vieler Ströme gleichzeitig zu folgen, so wenig würde es daher der Aufgabe einer Entwicklungsgeschichte der höheren sittlichen Kulturen entsprechen, wollte man diese über Gebiete ausdehnen, die zwar in den allgemein menschlichen Ausgangspunkten übereinstimmen, und die an vereinzelter Punkten auch im späteren Verlauf der Geschichte in Berührung getreten sind, im übrigen aber außer aller Kontinuität stehen. Dagegen darf man aber wiederum erwarten, daß, so weit auch im einzelnen die großen Verzweigungen der sittlichen Kulturen auseinandergehen mögen, doch gerade im Hinblick auf die Übereinstimmung der Anfänge und auf die ursprünglichen Grundmotive des sittlichen Lebens auch die Verfolgung des unserer Betrachtung nächsten Gebietes wenigstens inso-

weit einen allgemeingültigen Wert für sich in Anspruch nehmen darf, als die letzten Prinzipien der sittlichen Entwicklung in Frage kommen.

In der Ausbildung der sittlichen Weltanschauungen setzt sich demnach fort, was uns in den Tatsachen des sittlichen Lebens als ein unmittelbares Produkt der äußeren und inneren Bedingungen des menschlichen Daseins entgegentrat. In diesen Tatsachen sind die der bewußten Erkenntnis ihrer Bedeutung anfänglich noch ermangelnden, dann im weiteren Verlauf mehr und mehr schon von bestimmten ethischen Vorstellungen getragenen Voraussetzungen eingeschlossen, aus denen sich allmählich die sittlichen Weltanschauungen gestalten. Indem sich aber diese in den mannigfachsten Versuchen betätigen, über Sinn und Zusammenhang des sittlichen Lebens Rechenschaft zu geben, wirken sie ihrerseits wieder auf das Leben zurück. In beiden Beziehungen, als Ausdrucksformen und als Faktoren der sittlichen Entwicklung, bilden sie fortan besonders wertvolle Zeugnisse. Decken sie sich auch nicht in allen Punkten mit dem wirklichen Inhalt des sittlichen Lebens, so zeigeh sie doch auf das deutlichste, was einer Zeit als sittlich wertvoll gilt, und was nicht, und was diese als die letzten Beweggründe der subjektiv durch das eigene Gewissen, objektiv durch Religion, Sitte und Recht sanktionierten Willensnormen ansieht.

In dieser doppelten Beziehung, als eine zu klarem Bewußtsein erhobene Vorstellung von der Bedeutung des zuvor instinktiv geübten sittlichen Tuns und als eine unter Umständen nach mannigfachen Richtungen auseinandergehende Reflexion über dessen Beweggründe, bildet die Geschichte der sittlichen Weltanschauungen eine naturgemäße Fortsetzung der Entwicklung der Sittlichkeit selbst, wie sie uns in den Tatsachen des sittlichen Lebens gegeben ist. Die ethischen Lehren der Philosophen sind aber zwar eine wichtige, doch sind sie keineswegs die einzige Quelle einer solchen Geschichte der sittlichen Selbstbesinnung. Vieles, was schon in Sitte und Recht, so dann was in Sage und Dichtung, im Sprichwort und in sonst überlieferten Lebensmaximen zum Ausdruck kommt, gehört nicht weniger hierher. Auch in diesem besonderen Fall hat daher die Philosophie hauptsächlich darin ihren Wert, daß in ihr der Geist der Zeit selber sich spiegelt. In solchem Sinne, nicht als individuelle Überzeugungen einzelner Denker, sondern als Zeugnisse der sittlichen Lebensanschauungen ihrer Zeitalter sollen im folgenden die ethischen Systeme der Philosophen herangezogen werden. Darum bleibt hier vieles einzelne unberücksichtigt, was für eine Geschichte der philo-

sophischen Ethik von Bedeutung wäre. Überdies aber kann es sich für den vorliegenden Zweck ebensowenig um eine eingehende Geschichte des sittlichen Bewußtseins handeln, wie das Vorangegangene eine irgend vollständige Schilderung der Grundlagen des sittlichen Lebens zu geben beabsichtigte. Vielmehr soll auch hier nur versucht werden, innerhalb der oben angegebenen Grenzen die Entwicklungsgeschichte der sittlichen Weltanschauungen in ihren Hauptumrissen und mit Rücksicht auf die wichtigeren ethischen Probleme zu schildern.

Hierbei bilden nun in der Fülle der Zeugnisse, die wir der Literatur und den sonstigen Überlieferungen der Völker entnehmen können, die ethischen Reflexionen der Philosophen allerdings in doppelter Beziehung besonders wertvolle Zeugnisse. Erstens liegt es von vornherein in der Tendenz der philosophischen Betrachtung, die sittlichen Ideen womöglich auf ihre Quellen zurückzuverfolgen und sie nicht bloß in einzelnen Richtungen, sondern in ihrem ganzen Zusammenhang zu berücksichtigen. Zweitens aber führt gerade diese Vertiefung in die Probleme in der Regel zugleich eine Einseitigkeit der Betrachtung mit sich, wie sie den sonstigen Zeugnissen des sittlichen Bewußtseins nicht oder mindestens nicht in gleichem Grade eigen ist. Indem die Philosophie den letzten Quellen des sittlichen Bewußtseins nachforscht, fühlt sie sich, dem auch hier sich regenden Einheitstrieb der Vernunft folgend, meist erst befriedigt, wenn sie diese Quellen sämtlich wieder aus einer einzigen abgeleitet hat. So entstehen in den ethischen Systemen der Philosophie durchgängig einseitig gezeichnete Bilder der sittlichen Anschauungen des Zeitalters selbst, und von dem ethischen Gesamtcharakter einer Zeit gewinnt man dann erst eine einigermaßen zutreffende Vorstellung, wenn man alle jene von abweichenden Standpunkten aus gezeichneten Bilder zusammennimmt. Besteht hierin zweifellos eine Unvollkommenheit der in den ethischen Systemen niedergelegten sittlichen Weltanschauungen, so liegt doch auch ein gewisser Vorzug darin, daß durch jene Sonderung die verschiedenen ethischen Motive, die eine Zeit bewegen, in eine klarere Beleuchtung rücken, und daß in ihnen ein wichtiger Faktor der sittlichen Entwicklung selbst zum Ausdruck kommt: der Kampf der sittlichen Weltanschauungen.

Register.

Bearbeitet von Dr. Hans Lindau.

I. Namenverzeichnis.

Alexander der Große 250.

Ambrosius 23.

Amira, K. v. 225.

Andree, R. 177 f. 185.

Aristoteles 4. 11. 21 f. 130. 219. 225.
245 ff. 257.

Arnold, W. 266.

Äschylos 209.

Aurel, Marc 251.

Bachofen, J. J. 197. 210.

Bastian 69.

Bergaigne, Abel 24.

Biese, A. 257.

Brehm, A. E. 195.

Brugmann 133. 237.

Bücher, K. 165 f. 170. 177. 266.

Buchholz 154. 183. 234.

Buddha 86. 136.

Carus, F. A. 88.

Chilon 245.

Cicero 22. 34.

Comte, A. 42.

Demosthenes 121.

Deussen 103.

Diderot 181 f.

Ducange 23.

Feuerbach, L. 52.

Fichte, J. G. IV, 105.

Frazer, J. G. 197. 208.

Freidank 28.

Freytag, G. 182.

Gerland 266.

Gesenius 82.

Goethe 264.

Grimm, J. 28. 35. 88 f. 187. 225. 234.
266.

Groos, Th. 178.

Hegel IV, 42 f. 46.

Herodot 214. 260.

Hesiod 91.

Hildebrand 88.

Hobbes 108. 194. 198. 221.

Homer 3. 26. 59. 94 f. 163. 180. 183.
191. 202. 214 f. 219. 226. 228 f. 232.
234. 236. 248 f. 278.

Howitt, A. W. 55. 208.

Jhering, R. v. 21. 30. 117. 119. 122.
124 f. 130. 134. 157 f. 185. 188. 250.

Kant V, 43 f. 105. 107.

Karl der Große 226.

Kephalos 268.

Kern 86.

Kluge 28. 133.

Konfuzius 72. 136.

Kopernikus 47.

Krause IV.

Kremer 223.

Krösus 214.

Kuhn 64.

Laveleye, E. de 266.

Lessing 183.

Lexer, M. 23.

Lippert 126 f.

Lipsius 204.

Lubbock, John 51 f. 197. 204. 233.

Luther 27. 36.

- Mac Lennan** 197. 202.
Macrobius 23.
Marc Aurel 251.
Martin, R. 55. 195. 244.
Menander 219.
Mohl, R. v. 221.
Morgan, L. H. 97. 204. 223.
Moses 104.
Müller, M. 60. 64.

Nerva 251.
Newton, Isaak 4.
Nietzsche, Fr. 23.
Notker 58.

Oldenberg 86. 260.
Osthoff 27.
Otfrid 28.

Paulus 250.
Plato 11. 45 f. 98. 213. 245. 247. 257.
 262. 264. 268. 282.
Ptolemäus 47.

Ratzel, F. 89. 215.
Robespierre 265.
Rochholz 143. 150.
Rohde, E. 92.
Roskoff, G. 51.

Sarasin, F. 55. 195.
 — **P.** 55. 195.
Schade 24.
Schelling V. 46.
Schleiermacher IV, 42.

Schmidt, Franz 28.
 — **Leopold** 24. 27. 183. 214.
 — **P. W.** 195.
Schömann 204.
Schurtz, H. 149. 153. 165. 203.
Servius Tullius 267.
Sokrates 214. 246 f.
Solon 214. 267.
Sophokles 216. 219.
Spencer, H. 43. 64. 202.
Spinoza 46. 286.

Tatian 28.
Tellus 214.
Thales 245.
Tiele, C. P. 75.
Trajan 251.
Tylor 69. 215.

Ulflas 28.
Usener, H. 75. 203 f.

Waitz 69. 89. 149. 153. 215. 234. 244.
 266.
Westermarck, Ed. 197.
Wissowa 72. 76. 150. 207.
Wundt, W. 6. 26. 31. 46. 56. 66. 69.
 75. 88. 111. 178. 201. 203. 221.

Xenophanes 59. 78.
Xenophon 246.
Xerxes 260.

Zimmer 150. 225.
Zoroaster 98.

II. Sachregister.

- Abenteuerlust** 251.
Aberglaube 43. 90. 136. 143. 153. 233.
Abgaben der Schutzlosen an ihre Beschützer 163 f.
Abhängigkeit der Begriffe, schlechthinige A. 42. 48; **unbedingte A.** 52.
Abhärtung 255.
Absicht 137. 227. 240 f.
Absolute Bedeutung gewisser Bezeichnungen 27; **absoluter Geist in Hegels Begriffsbestimmung der Religion** 42.

Abstraktion 16; **A. und Erfahrung** 3;
 A. und Elimination 15.
Achilleus 83. 215. 228 f. 246. 278.
Achtung 37. 184. 186 f. 189 ff.
Ackerbau 162. 166. 196. 255 f.
Adel 35.
Adoption 205.
Affekt 50. 53. 55 f. 70. 78. 89. 101.
 109. 176 ff. 244. 279. 281 ff.; **ethische und ästhetische Wirkung** 7; **Ermäßigung** 183. 185; **ethischer Wert** 231 f.

- Agamie 197.
 Agni 259.
 Agore 234.
 Ahnenkultus 43. 63. 66. 68 ff. 79. 93.
 107. 283.
 Alleinherrschaft 251.
 Allgemeingültigkeit 2. 7. 16. 40. 279.
 Alltagsmahl 145. 147.
 Altar 150 f.
 Altersklassen 163. 203.
 Altruismus 55.
 Ameisen 110.
 Analogien 220 f.
 Analyse 45.
 Anarchie 234.
 Animismus 54. 63 f. 66 f.
 Animus 88.
 Anlagen 174. 176. 178. 218. 274 f.
 Anschauungen, sittliche 279. 284; re-
 ligiöse 280.
 Ansehen 33 f.
 Anstand 114.
 Anthropoiden 195.
 Anthropologie 17 f. 51. 63. 108 f.; an-
 thropologische Ethik 13.
 Anthropophagie 126 f.
 Apathie 183.
 Apollo 77. 80. 93. 209.
 Apperzeption, belebende 66 f. 74.
 Arbeit 160 f.; gemeinsame A. 143. 241;
 A. und Spiel 176 ff.; sittliche Wert-
 schätzung 270.
 Arbeitslohn 169 ff.
 Arbeitsmarkt 272.
 Arbeitsrhythmus 177.
 Arbeitsspiel 177. 179.
 Arbeitsteilung 164. 170. 224; fortschrei-
 tende A. 161 f.
 Arbeitsverkehr 140.
 Architektur 151.
 Areopag 209.
 Arete 33 f.
 Aristokratismus 226.
 Armut 253.
 Artemis 93.
 Askese 99 f. 261.
 Assimilation 91. 107.
 Assoziation 49.
 Ästhetik, normative Disziplin 1 f. 7;
 ästhetische Bedürfnisse 257; ästhe-
 tische Motive 176; ästhetisches Natur-
 gefühl 261.
 Atem und Seele 68. 88.
- Athen 229.
 Athene 77. 80. 209.
 Aufklärung 43.
 Aufopferung 255. 264.
 Ausbeutung 269.
 Ausdauer 255.
 Ausnahmslosigkeit 6.
 Auswahl und Wertschätzung 2.
 Auszeichnung 229. 232; A. im Kampfe
 228.
 Autorität, väterliche 221.
 Axiome und Erfahrung 14 f.
- Backen des Brotes in der heroischen**
 Zeit der Griechen, Frauenarbeit 164.
 Barmherzigkeit 252.
 Barock 154 f.
 Beamtensold 172 f.
 Bedeutung, Vertiefung 34.
 Bedeutungsentwicklung 244.
 Bedeutungswandel 118. 132 f.
 Bedürfnisbefriedigung 197.
 Befehl 5 f. 11. 128; Befehlshaber 163.
 Befriedigung, dauernde 279.
 Begräbnis 156.
 Begräbnisstätte 149.
 Begriffsbildung 118.
 Beharrlichkeit 255.
 Beispiel, persönliches 69.
 Belehrung und Übung 22.
 Belohnung 92. 101.
 Benehmen, gesittetes 182 ff.
 Beobachtung 12.
 Berufsgenossen 223.
 Berufstracht 156 ff.
 Berufstreue 175.
 Besitz 225; bleibender B. 174; gemein-
 samer 236; Unterschiede 165 f; Re-
 gelung 266 ff.
 Besitzrecht 211 ff.
 Besitzteilung 224.
 Besonnenheit 77.
 Bestattung 215.
 Betrug 256. 275.
 Bente 230. 245.
 Bewußtsein, sittliches 17; Stetigkeit 111.
 Bibel 196. 254 f.
 Bildung, intellektuelle 253; Gleichheit
 274.
 Billigung 35 ff. 278 f.
 Blut 121; Aneignung der Seele 126 f.
 Blutsbrüderschaft 121 f.
 Blutrache 236 f. 240.

- Blutsverwandtschaft 194. 196. 208 f.
 211. 213.
 Boden, Kultur 265; Bodenbeschaffen-
 heit 254.
 Böse 277 f.
 Brahmanentum 86. 98.
 Brauch 131 ff. 284.
 Brettspiele 179 f.
 Buddhismus 98.
 Bund 188.
 Bürgertum 226.
 Buße 237.
 Bußgeld 236.

 Cartesianismus 26.
 Charakter 38; Charakterbildung und
 Naturbestimmtheit 254.
 Christentum 44. 60. 78. 86. 98 ff. 121.
 134. 212. 250. 252. 286 f.
 Civitas 230.
 Clanverfassung 200 f.
 Consuetudo 22. 133.
 Convivium 144.
 Cultura agri 265.

 Dämonen und Helden 65 f. 79; Dä-
 monenglaube 54 f. 62 f. 65 f. 88 f.
 96. 280. 283; Dämonenvorstellungen
 und Kulttänze 176.
 Dankbarkeit 216 f.
 Deismus 43 f.
 Dekalog 104.
 Demokratie 226.
 Demut 71. 82. 186 f. 190. 193.
 Demütigung, religiöse 252.
 Denken, logisches, und Zweckmäßig-
 keit 7; logisches D. und Wert-
 schätzung 8 f.; D. und Erfahrung
 10; allgemeines D. 113.
 Denkgesetze 4. 11. 40.
 Despotismus 72. 226. 233 f. 236. 239.
 Dialektisches Verfahren 12.
 Dianoëtische und ethische Tugenden
 21.
 Dichtung 34. 38. 45. 58. 77. 214. 219.
 244. 264. 284. 289.
 Differenzierung 284.
 Dike 62.
 Disziplinargesetze 239.
 Dorfgemeinde 225.
 Drama 181.
 Dressur 178.
 Dualismus 78.
- Edel 35.
 Edelmüt 30. 37.
 Egoismus 26. 55. 70. 100. 174. 219.
 226. 228 f. 232. 234. 242 f. 264. 268 f.
 276.
 Ehe 115. 203. 246; E. ohne Familie
 204.
 Eheformen 193 ff.
 Ehelosigkeit 210.
 Ehre 37 f. 229 f. 232. 281.
 Ehrenamt 171.
 Ehrengeschenk 171.
 Ehrfurcht 34. 69 f. 107. 280 ff.; Ehr-
 furchtsbezeugung 186 f.
 Eid 60. 62. 188.
 Eigennutz 30. 238.
 Eigentum 134. 235. 266 ff.; Teilung
 236; Sicherheit 239.
 Einsicht, vernünftige 21.
 Einzelfamilie 194. 197. 217. 224.
 Einzelwissenschaften VI, 16.
 Elend 253.
 Elternliebe 217.
 Elysium 95.
 Empfindsamkeit 264.
 Empfindungen 112.
 Empirismus III, subjektive und objek-
 tive empirische Methoden der Ethik
 13 ff.
 Entgelt 237.
 Entschädigung 237 f.
 Entwicklung V, VII ff.; kontinuierliche
 E. 3 f.; sittliche E. 100 f. 119. 131.
 283 ff.
 Epos 58. 64.
 Erbfolge 209.
 Erbrecht 115.
 Erfahrung, geschichtliche 240 f.; rast-
 loser Fortschritt 3; E. und Denken,
 Wechselwirkung 10; Ableitung der
 ethischen Prinzipien 11 f.; E. und
 Axiome 14 f.
 Erfindung 135.
 Erfolg und Motiv 110. 174. 240 f. 284 f.;
 E. und Zweck 101.
 Erhabenheit 45. 82. 263. 281; E. der
 Göttervorstellungen 100.
 Erinnerung 89 f.; Idealisierung 63. 69.
 Erinnerungsmahl 121.
 Erinnyen 96. 209.
 Eroberung 221. 245; Stammestrennung
 226.
 Eros 264. 282.

- Erwerb 268 f. 273; Erwerbstrieb 170.
 Erziehung 213; E. und Kunst 181.
 Ethik als praktische Normwissenschaft
 1 ff.; als ursprüngliche Normwissen-
 schaft 9; philosophische E. 284. 289 f.;
 Methoden 9 ff.
 Ethnologie 41. 197.
 Ethos 22. 130; E. und Religion 48.
 Etikette 114.
 Euhemerismus 64.
 Eventus, Bonus 62.
 Exogamie 201 ff. 210.
 Expansionsbestreben der Staaten 226.
 Explikativer Standpunkt 1 ff.
Familie 19. 92. 132. 139. 141. 158.
 193 f. 197 ff. 204 ff. 212 ff. 221. 233.
 235 f. 241. 243. 267 f. 279; Fami-
 liengefühl 205. 231; Familiensinn
 214.
 Fatum 62.
 Felizitas 62.
 Feste 167. 206. 215.
 Festfeier 147.
 Festgewand 156 f.
 Festigkeit 39. 255.
 Festmahl 145. 147.
 Fetischismus 58. 67.
 Feuer 102. 143 f.
 Fides 62.
 Fiktionen 134. 198. 221 f.
 Fischfang 143. 162. 165.
 Fortuna 62.
 Frau als Priesterin des Hauses 116;
 Wertschätzung 194; Arbeitsteilung
 255.
 Frauenbeschäftigung 164.
 Frauenfeste 204.
 Freie, Halbfreie und Sklaven 168.
 Freigebigkeit 124. 244.
 Freiheit 5. 233.
 Freude 183 f.
 Freundschaft 122 ff. 184. 187. 246 ff.
 Frevel 93 ff. 249.
 Friede 220; Friedensbezeugung 184.
 186. 188.
 Friedenhauptling 223.
 Fromm 35.
 Früchtesammeln 162.
 Furcht 74 f. 101. 190 f. 193. 215 f. 244.
 263. 275. 280 f. 283; F. vor den Dä-
 monen 66. 68. 70. 107.
 Fürsorge 170. 173. 220. 228. 251.
Gastfreundschaft 34. 124. 149. 186. 237.
 246. 248 ff.
 Gastlichkeit 244.
 Gastmahl 119. 145.
 Gastrecht 167. 250.
 Gatte und gut (etymologisch) 24.
 Gauverfassung 225.
 Gebet 58. 60. 116. 145. 185; Gebets-
 formeln 187.
 Gebote, göttliche 3.
 Gefälligkeit 244.
 Gefühle 49 f. 53 ff. 109. 112. 141. 160.
 178. 182. 263; ästhetische G. 7; re-
 ligiöse G. 284; Kontinuität 278 f.;
 G. der Gemeinschaft 55; G. der Volks-
 gemeinschaft 227 ff.
 Gefühlsethik 13.
 Gehorsam 256.
 Geist 88; Kultur 266.
 Geisterglaube 54 f. 63.
 Geiz 269.
 Geld 165 ff.; Geldwirtschaft 170.
 Gelöbnis 187.
 Gemeinde 132. 193. 223.
 Gemeinschaft 242; Gemeinschaftsge-
 fühle 55; Gemeinschaftstrieb 285.
 Gemeinsinn 268.
 Gemeinwohl 227. 230. 241.
 Gemütsbewegungen, Äußerung 183.
 Genien 72.
 Genossen 133.
 Genossenschaft 220.
 Gentilverfassung 200 f. 222.
 Genußsucht 269.
 Gerechtigkeit 92 f. 95 ff. 101.
 Germanen 225.
 Gesamteigentum 266 f.
 Gesamtfamilie, patriarchalische 195 f.
 198. 200.
 Gesang 179; G. und Arbeit 177.
 Geschenk 124. 172.
 Geschichte V, IX, 6. 81. 112 f. 138.
 240; explikative Disziplin 1 f.
 Geschichtsphilosophie 18.
 Geschlechter, Arbeitsteilung 162 f.
 Geschlechtstrieb 110 f. 113. 194. 196.
 203. 216. 285.
 Geschmack 165 f. 173.
 Geselligkeitstrieb 194. 203.
 Gesellschaft 12. 19. 72. 194. 198 f. 232;
 Gliederung 139. 203.
 Gesellschaftsformen 193 ff.
 Gesellschaftstheorie 108 f.

- Gesetze 2. 92. 134. 259; Glaube an
 Konstanz 3 f.; psychologische und
 historische G. 6; G. unserer Auffas-
 sung der Objekte 10; sittliche G. und
 Rechtsgesetze 128 f.; G. und Ver-
 pflichtung 117.
 Gesetzesrecht 285.
 Gesetzgebung 202. 239. 270 f.
 Gesinnung 38. 99 ff. 192. 219. 232. 285 f.
 Gesittet und sittlich 182 ff.
 Gesundheit 39.
 Getränk, gemeinsamer Genuß 120.
 Getreide als Geld 169.
 Gewandtheit, körperliche 180.
 Gewinnsucht 251.
 Gewissen 60. 99. 103. 233. 241. 258.
 Gewohnheit 22. 112. 115 ff. 119. 125. 128 ff.
 Gewohnheitsrecht 130. 235.
 Glanz, Gefallen 176.
 Glauben 44. 47. 102.
 Glaubensgehorsam 117.
 Gleichberechtigung, sittliche 241 f.
 Gleichheit, sittliche 175; faktische G.
 242; G. der Bildung 274.
 Gleichmut 255.
 Gleichnisse 258.
 Glück 62.
 Glücksgüter 174.
 Glücksspiel 178.
 Gnade 83. 250.
 Gott, Wille 62.
 Götter 38. 120 f. 140. 144. 151. 160.
 190. 193. 215 f. 228. 236. 259. 280 f.;
 Gunst der G. 120. 126. 153. 167.
 Götterbild 116. 151. 182.
 Göttersage 64.
 Göttervorstellungen 53 f. 56. 58 ff. 66;
 G. und Kulttänze 176.
 Gottesfriede 151.
 Gottesidee 53; Vertiefung 100.
 Grammatik 6; normative Disziplin 1 f.
 Grausamkeit 264.
 Griechen, Heroenzeit 226.
 Grundbesitz 266 ff.
 Gruppenehe 199. 209.
 Gruß 137. 184 ff.; Grußworte 186 f.
 Gut 277 f.; g. und böse 24 ff.; g. und
 wahr 24; g. und schön 24; das sitt-
 lich Gute 262.
 Gymnastische Spiele 179.
 Hades 89. 94.
 Hagen 83.
 Halmwurf 169.
 Haltung, persönliche 183 ff.
 Handel 166. 250. 256.
 Handschlag 185. 187.
 Handwerk 270; Handwerker 170 ff.
 Haß 219; H. gegen die Ungläubigen 251.
 Häuptling 163.
 Hausfrieden 150. 249.
 Haustier 269.
 Heiligenbild 152.
 Heiligenlegende 60.
 Heiligung, religiöse 246; der Ehe 205.
 207 f.
 Heimatliebe 175. 228 f.
 Hektor 214 f.
 Helden 175. 280 f.; Heldensage 64 f.
 81. 107.
 Henotheismus 60.
 Hera 77. 80.
 Herakles 82.
 Herd 144 f. 149. 161; Gottheit 116.
 207; Mutter 209; Herdgenossen 163.
 Heroen 65; Heroenkultus 73. 80 ff. 107.
 Heroismus 256.
 Herrscher 158; Herrschertum und Krieg
 224 f.
 Heterogonie der Zwecke 282. 284 f.
 Hilfsbereitschaft 219.
 Hilfsmittel und Zweck 271.
 Himmelsgötter 64. 66.
 Hingabe 71. 251. 253.
 Historische Ethik 13.
 Hochzeit 156; Hochzeitsbräuche 115 f.
 205; Hochzeitsfeier 202.
 Hoffnung 178.
 Höfe 272.
 Höflichkeit 114. 192. 281.
 Höhle 148.
 Homonymie 20 f.
 Honorar 172.
 Honos 62.
 Horden 163. 194. 201. 203. 211. 283. 285.
 Hörigkeit 196.
 hospes 248.
 hostis 248.
 humanitas 244.
 Humanität 244 ff.
 Hundertgruppe 223.
 Hunger 110.
 Hypothesen 16. 43. 197 ff. 209 f. 222.
 242.

Haartracht 152 ff.

Habsucht 269.

Ideal 50 ff. 70. 77. 101 f. 108.
Idealisierung 81 f. 264.
Idealismus 42; spekulativer IV f.
Ideen, religiöse 3. 44. 284; transzendente 43 ff.
Identität 10.
Ikarus 260.
Illusionen 52.
Impietät 237.
Inder 225 f.
Individualismus IV, 220 f.
Individualpsychologie III.
Induktion 16.
Inseln der Seligen 91.
Instinkt 55. 108 ff. 178.
Islam 185.

Jagd 143. 162 f. 165. 179. 208. 255 f.
Jenseits 90 f. 95. 101 ff. 117 f. 120.
Jugendspiele 179 f.
Jupiter Fidius 62; **Fulgur** 62; **J. und Zeus** 78.
Juristische Ethik 13.

Kampf 163. 194. 203. 206. 208. 222 f. 255. 280; **K. ums Dasein** 108. 198; **K. der Stämme** 224 f.; **K. der sittlichen Weltanschauungen** 290.
Kampfspiele 178 ff.
Kannibalismus 126 f.
Kapitalbesitz 267.
Kapitalbildung 174.
Kastentrennung 164.
Katholizismus 3.
Kauf und Ehe 115; **Kaufehe** 202. 205.
Kausalprinzip 2.
Kebsweib 202.
Kegelspiel 179 f.
Kinder, Erziehungspflicht 213.
Kindermord 126. 195.
Kinderspiele 180.
Kindesliebe 217.
Kindesopfer 211.
Kirche 60; **Strafgewalt** 118.
Klang, Gefallen 176.
Klarheit 77.
Klassen 139.
Kleidung 113. 137. 139 ff. 152 ff. 164. 197. 233. 255.
Klima 254 f.
Klugheit 245.
Klytämnestra 209.
Kodifikation 235.

Kompensation egoistischer Triebe 229.
Konflikt 209. 218.
Königsinsignien 158.
Königtum 225 f.
Konkordia 62.
Kontinuität 3 f. 278 f. 288.
Kontraste 264.
Körperschmuck 152 ff. 161.
Kosmogonie 80.
Kraft, körperliche 180. 194. 230.
Krankenpflege 252.
Kreditverkehr 170.
Kreuzzüge 251.
Krieg 206. 224 f.; **kriegerische Organisation** 224 f.
Kriegsbeute 206.
Kriegs- und Friedenshäuptling 223.
Kruzifix 152. 188.
Kultfreundschaft 202.
Kultgenossenschaft 201. 203. 223.
Kulthandlungen 120. 189; **Rudimente** 118.
Kultspiele 178 f.
Kultstätten 151.
Kulttanz 176. 179.
Kultur 19. 41. 108 f. 232. 254 f.; **friedliche K.** 222; **K. des Bodens** 256. 265; **K. und Sittlichkeit** 265 ff.
Kultureinflüsse 278.
Kulturgeschichte 13. 17 f. 126.
Kulturmensch 39. 71. 254.
Kulturreligionen 57. 84 f. 105.
Kulturvölker 119 f. 167. 193. 197. 204. 206. 222. 244. 266.
Kultus 38. 103. 105. 107. 114. 125 ff. 135. 140. 146 f. 149 ff. 160 f. 178. 182. 214. 217. 220. 228. 259 f.; **Kultushandlungen** 205; **Kultuszeremonien** 182.
Kunst 180 f. 263 f. 272. 277. 287; **künstlerische Ausschmückung** 163.

Labdakiden 94.
Landbesitz 267.
Landschaft, Schönheit 258.
Laren 72.
Laster 29. 278; (**lahan**) 29.
Läuterung des sittlichen Gefühls 96. 101; **L. der Vorstellungen** 131; **Läuterungsvorstellungen** 102 f.
Lautgesetze 6.
Lebensbedürfnisse, Erweiterung 161.
Lebensformen, humane 139.

- Lebensführung 182; Stetigkeit 146.
 Legende 60. 202.
 Leges naturae (Newton) 4.
 Lehen 266.
 Leibeigenschaft 174. 271.
 Leichenschmaus 119 ff. 134. 148.
 Leichenverbrennung 92.
 Leidenschaft 183. 263.
 Leistungsfähigkeit 270. 274.
 Lex 129.
 Libation 145.
 Liebe 219. 247. 264. 281 f.; L. zur Heimat und zu den Stammesgenossen 175.
 Lieblichkeit 263.
 List 256.
 Logik, normative Disziplin 1 f. 4. 6 ff.
 Lohn 92. 95 f. 101. 117. 124 f. 164. 237.
 Lohnarbeit 169 ff.
 Lohnertrag 168.
 Lösegeld 215.
 Losen 178.
 Lüge 256.
 Lust und Unlust 31 f.
 Lyrik 264.
Macht 230.
 Mägde 164.
 Mahl 206; Zeitpunkt 144 f.
 Mahlen 164.
 Mahlzeit 116. 140; feste M. 144.
 Manen 72.
 Mann, Arbeit 162 f.
 Mannbarkeitserklärung 205.
 Männerbünde 203 f. 206. 211. 213. 216. 223.
 Männerhäuser 206. 210.
 Märchen 65.
 Maschine 270.
 Maßhalten 183. 245.
 Matronalia 204.
 Meineid 237.
 Meinung, öffentliche 129.
 Memnon 214.
 Menschenliebe, allgemeine 244. 251 f. 273.
 Metallgeld 169.
 Metaphysik III, 42 ff.; M. und Ethik 15 f.
 Methoden der Ethik 9 ff.; spekulative M. 12 ff.; empirische (subjektiv und objektiv) 13 ff.
 Milde 245.
 Mildtätigkeit 124.
 Missionen 252 f.
 Mißbilligung 35. 278 f.; M. und Unlust 32 f.
 Mitgefühl 183. 216. 218. 244.
 Mitgift 205.
 Mithilfe 255.
 Mitleid 30. 244. 250. 255.
 Mitteilung 135.
 Mittelalter 3.
 Mode 7. 137. 173.
 Mohammedanismus 86.
 Moiren 96.
 Monarchie, absolute 226.
 Monogamie 193 ff. 199 f. 204.
 Monotheismus 60. 87. 199.
 moralis 22 f.
 Moralist und Historiker 6.
 Mord 236 ff. 275.
 Motive VII, 107 ff. 126 f. 159 f. 277; ästhetische 176; religiöse 182. 236. 251; religiöse und soziale 285; sittliche 283; vorsittliche M. und sittliche Folgen 227; M. und Erfolg 174. 284 f.; M. und Zweck 100 f. 240 f. 243; Läuterung 101; Neubildung 219; Selbstregulierung 173; Verschiebung 157; Wandel 215 f.
 Mundschenk 122.
 Musik 179.
 Müssen und Sollen 5.
 Mut 39.
 Mutterrecht 197. 207 ff.
 Mystik 53. 99.
 Mythos V, VII, IX, 41 ff. 135. 257. 261. 285; Definition 50.
 Nachahmung 129.
 Nachrede 219.
 Nachruhm 229.
 Nahrung 110. 123. 138 f. 142 ff. 162. 164. 166. 197; gemeinsamer Genuß 120.
 Nahrungstrieb 110 f. 113.
 Nationalbewußtsein 231.
 Nationalökonomische Ethik 13.
 Natur und Mensch 254 ff.
 Naturbeherrschung 266.
 Naturerklärung 63.
 Naturerscheinungen, mythologische Verkörperungen 54.
 Naturgefühl 257 ff.

Naturgesetz 1 f. 6. (Newton) 4.
 Naturgötter 78. 107. 258. 261.
 Naturkräfte, Verwertung 269.
 Naturmensch 39. 51. 70 f. 131. 140.
 149. 161 f. 169. 176. 183. 205. 217.
 254 f. 266. 268 f. 276. 288.
 Naturmythus 56. 81. 84.
 Naturordnung und sittliche Weltord-
 nung 5.
 Naturphilosophie V, 53.
 Naturreligion 54. 56.
 Naturschwärmerei 265.
 Natursinn 258; ästhetischer N. 254.
 Naturtrieb 198.
 Naturumgebung 41. 278.
 Naturvölker 57. 120. 206. 222. 234. 244.
 266. 283.
 Naturwissenschaft und Metaphysik 16;
 exakte N. 262; explikative Disziplin
 1 f.
 Naturzustand 233; Hypothese der Ehe-
 losigkeit 197 ff.; N. und Gesellschaft
 194. 199; staatloser N. 220.
 Nebenfrauen 196. 202. 212.
 Negation in der ethischen Termino-
 logie 30 ff.
 Neid der Götter 96.
 Neigung 280 ff.; N. zu den Genossen
 216 f.
 Nemesis 62.
 Nestor 214.
 Neuplatoniker 261.
 Nibelungenlied 191.
 Nibelungensage 83.
 Niobe 93.
 Nomaden 149. 162 f. 166. 195. 211.
 255 f.
 Normen VII f.; 117. 129. 132. 140.
 233 ff. 241 f. 286; religiöse 103 ff.;
 sittliche 182; normativer Standpunkt
 der Betrachtung 1 ff.; Objektivität
 4 f.; N. als Willensregeln und Be-
 urteilungsvorschriften 6.
 Not 143; Notfeuer 143.
 Nutzen 70. 133. 173. 219. 247.
 Nützlichkeitsmotive 192.

Obdach 148 f. 160 ff. 164. 255 f.
 Objekte, Konstanz und Gesetzmäßig-
 keit 9.
 Objektivität der Normen 4 f.
 Odysseus 81. 83. 214. 229. 248. 278.
 Opfer 167. 206 f. 211. 215. 259.

Opfergemeinschaft 123.
 Opfermahl 116. 120. 126. 145. 147. 161.
 Orakel 246.
 Orestes 209. 246.
 Organisation, kriegerische 223 ff.
 Ornat 158.
 Ortsdämonen 75.

Pandämonismus 199.
 Panmixie 197. 199. 211.
 Pantheismus 46. 103. 261.
 Papiergeld 169.
 Papst 60.
 Paradies 255.
 Parteiinteressen 227.
 Patriarchalische Familie 195 f. 198. 200.
 212. 224; patriarchalische Ordnung
 72; patriarchalische Regierung 236;
 patriarchalischer Staat 175. 222 f.;
 patriarchalische Verfassung 225 f.
 Patroklos 246.
 pecunia 169.
 Peirithoos 246.
 Pelopiden 94.
 Penaten 72.
 Penelope 214.
 peregrinus 248.
 Person, Sicherheit 239.
 Personifikation 62 f.
 Persönlichkeit 232; geistige 215; sitt-
 liche 86 f.
 Pflanzennahrung 143.
 Pflicht 105. 117. 213. 229. 232. 237.
 241 f. 244. 249. 252. 256; öffentliche
 273; P. und Wertschätzung 175; in-
 nere Pflichtgebote 128; Pflichtgefühl
 und Gewohnheit 146 f.
 Pflug 269.
 Phaëton 260.
 Phantasie 52. 263.
 Philanthropia 248.
 Philia 248.
 Philosophie 16. 18. 34. 38. 43. 47. 56.
 58 f. 81 f. 97 ff. 102. 105 f. 108.
 244 f. 249. 257. 289 f.; P. und Einzel-
 wissenschaften VI.
 Phoenix 229.
 Phratie 201.
 Phyle 201.
 Physik 4.
 Pietas 62.
 Pietät 70 f. 75. 104. 121. 163. 175. 209.
 214 ff. 227 f. 243. 268.

- Platonismus 98 f. 102 f.
 Pluto 95.
 Poena 237.
 Poesie 181. 233.
 Politik 6; normative Disziplin 1.
 Polyandrie 195 f. 198 ff. 208 f.
 Polygamie 197. 204.
 Polygynie 195 f. 198. ff. 209. 211 f.
 Polytheismus 67. 87. 199.
 Positivismus 43. 45.
 Postulat, sittliches 275.
 Praktische Wissenschaften und Ethik 8.
 Priamos 215.
 Priester 158.
 Privateigentum 196. 266 f.
 Privatrecht 235. 241.
 Prometheus 260.
 Psyche 88.
 Psychologie III, 6. 46; explikative Disziplin 1 f.
 Purgatorium 102.
 Putz 152 ff.
 Pylades 246.
 Pythagoreismus 77. 261.

Rache 151. 215. 229. 236. 244 f.;
 Rachegeister 69; Rachegöttinnen 209.
 Rassenscheidung 164.
 Rationalismus 42.
 Raub 275; R. und Ehe 115. 198 f. 201 f.
 Rauch und Seele 88.
 Recht 19. 35. 39. 60. 92. 103 ff. 113. 135. 289; öffentliches R. 235; römisches R. 235; R. und Sitte 128 ff.; Rechte und Pflichten 213.
 Rechtsanschauungen 115. 117 f. 127. 150. 207.
 Rechtsbegriffe 63.
 Rechtsbewußtsein 236. 243.
 Rechtsbildung 13.
 Rechtsgefühl 101.
 Rechtsgewohnheit 235.
 Rechtsgleichheit 242.
 Rechtsnormen und Zwang 130.
 Rechtsordnung 71. 220. 233 ff. 267. 279.
 Rechtspflege 241.
 Rechtsphilosophie IV, 193 f.
 Rechtsschutz 220.
 Rechtstheorie 108.
 Rechtsverletzung 275.
 Rechtswissenschaft 219 f.; normative Disziplin 1. 6 f.

 Reflexion III, 30. 110. 112. 141. 186 f. 191. 210. 229. 259. 286. 289 f.; Reflexionsethik 13; Reflexionspsychologie 220; Reflexionstheorie 242.
 Regeln, Wertschätzung nach 1 f. 7.
 Reinheit, sittliche 76. 99 f.
 Religion 38 ff. 160. 257. 285 ff.; Definition 50; religiöse Ideen und Ethik 3; Versittlichung 57; R. und Sitte IX, 114 ff.; R. und Sittlichkeit 56 f. 85. 103 ff.; ethische Religionen 84 ff.
 Religionsgeschichte IV, VII, 126.
 Religionslosigkeit 51.
 Religiosität 261.
 Renaissance 53.
 Rhadamanthys 95.
 Rhythmus 176 f. 179. 182.
 Richter, Unabhängigkeit 239; Richtertalar 158.
 Ritterorden, geistliche 252.
 Rittertum 276.
 Rom 226.
 Roman 264.
 Romantik V, 276.
 Ruhe und Arbeit 144.
 Ruhm 229 f. 232.
 Rührende, das 263.

Sabinerinnen, Raub 202.
 Sage 209. 289.
 Sagenbildung 81.
 Sagengeschichte 73.
 Sagenheld 65.
 Salär 172.
 Salz als Geld 166.
 Sammeln 255.
 Satzung 134.
 Schadenfreude 30.
 Scham 152.
 Schatten und Seele 68. 88. 90.
 Scheinkampf 116. 198. 205.
 Scheu vor der Natur 260. 263.
 Schicksal 62 f. 258; Schicksalsgötter 80.
 Schickung 82.
 Schiedsrichter 233.
 Schifffahrt 271.
 Schlaf 88.
 Schlecht 28. 36.
 Schlimm 36.
 Schmerz 183 f.
 Schmuck 139 ff. 151 ff. 161. 165 f. 169. 178. 182. 233.
 Schöne, das einfach S. 263.

- Schönheit 33; Sinn für S. 151. 154 f. 261.
 Schonung 245. 260 f.
 Schöpfungsmymthen 54.
 Schrecken 74 f.
 Schrift und Recht 235.
 Schuld 37. 62. 93 ff. 102 f. 236 f. 276.
 Schulen 220.
 Schutz der Rechtsordnung 239.
 Schutzbedürfnis 113. 142. 216. 233.
 Schutzfliehende 249.
 Schutzgeister 69. 120. 149 f. 283.
 Schutzgötter 75. 206 f.
 Schutzheros 82.
 Schwur 60.
 Seele 88.
 Seelenglaube 66.
 Seelenkultus 63. 77. 93.
 Seelenvorstellungen 56. 73.
 Seelenwanderung 88. 102.
 Sein, allgemeine Gesetzmäßigkeit 9;
 S. und Sollen 5. 8. 232.
 Selbstachtung 190.
 Selbstaufopferung 229.
 Selbstbesinnung 11 f.
 Selbstgefühl 211. 216. 218. 284.
 Selbsterhaltung 139; Selbsterhaltungstrieb 218.
 Selbsterziehung 114.
 Selbsthilfe 274.
 Selbstliebe 30. 52. 230.
 Selbstlosigkeit 229 f. 253.
 Selbstpeinigung 153.
 Selbstregulation egoistischer Triebe 229.
 Selbstsucht 108. 114. 192. 215. 227 f. 242. 283; Befreiung 39.
 Selbstüberwindung 218.
 Selbstzucht 30.
 Seltenheit 169.
 Sentimentalität 265.
 Sicherheit von Eigentum und Person 239.
 Siegfried 83.
 Sippe 193 f. 196. 200 f. 203 f. 233. 266; Sippengemeinschaft 224 f.
 Sisypnos 94 f.
 Sitte 7. 103 f. 107 ff. 182. 233. 257. 284 ff.; schlechte S. 116 f.; S. und Sittlichkeit 128 ff. (etymologisch) 21 ff.; Geschichte IV, VII, 13. 114; S. und Religion IX, 114 ff.
 Sitten 117.
 Sittengesetz 232 f. 262; Unveränderlichkeit 3 f.; übersinnliche Entstehung 11; religiöse Sanktion 103 ff.
 Sittenverfall 276.
 Sittig 23.
 Sittlich 277.
 Sittlichkeit 261. 285 f.; S. und Kultur 275 ff.; S. und Religion 56 f. 85. 103 ff.; S. und Sitte 128 ff.; (etymologisch) 21 ff.
 Skeptizismus 26.
 Sklaverei 163 f. 168. 174. 179. 190. 196. 202. 211. 245. 256 f. 269 f.
 Slawen 226.
 Sold 172.
 Sollen und Sein 5. 8. 232; S. in Logik und Ethik 9.
 Soma 259.
 Sondereigentum 224.
 Sonderngötter 75.
 Sophisten 82. 171. 219.
 Sozietät 220.
 Soziologie 197.
 Sparta 229.
 Spekulative Methode der Ethik 12 ff.
 Spes 62.
 Spiel 116. 136. 143. 161. 176 ff. 206. 280.
 Spinnen 164.
 Spiritus 88.
 Sprache V, 109. 134 f. 193; S. und sittliche Vorstellungen 20 ff.; Gemeinschaft 231.
 Sprachgeschichte 115.
 Sprachgesetze 6.
 Sprichwort 234. 289.
 Staat 12. 19. 34. 72. 92. 105. 134. 139. 193 f. 198. 200. 206. 219 ff. 232 f. 243. 253. 273. 279; St. und Kampf 222 f.
 Staatenbildung 221; Anfang 225.
 Staatenvereinigung 220.
 Staatsformen, Entwicklung 224 ff.
 Staatsgemeinschaft 227 ff.
 Staatshaushalt 239.
 Staatsvertrag 222.
 Stadtstaat 250.
 Stammesgefühl 194. 229 f. 250. 252. 283.
 Stammesgemeinschaft 216.
 Stammesgenossenschaft 194. 243.
 Stammesgliederung 200 ff.
 Stammesgötter 75.
 Stammesverband 193 f.

- Stammesverfassung 224 f. 266.
 Ständescheidung 163 f. 226. 266.
 Standestracht 156 ff.
 Standesunterschiede 162. 167 f.
 Stärke 39.
 Staunen 75.
 Steigerungsformen der sittlichen Beziehungen 26 ff.
 Stetigkeit der Entwicklung 3 f.
 Stimmungen 263.
 Stipendium 169.
 Stoiker 82. 245. 278.
 Stolz 35 f.
 Strafe 37. 62. 92 ff. 101 f. 128. 151. 216. 275.
 Strafgebote 117 f.
 Strafgewalt des Staates 236 ff.
 Strafrecht 236 f.
 Subjektivismus 26. 100.
 Subsumtion 4.
 Sühne 37. 93. 102 f.
 Sünde 37. 104 f.
 Symbol 153. 191. 193. 261 f.; religiöse Symbole 182; symbolische Handlungen 120.
 Sympathiegefühle 216 ff. 228. 283.
 Systematik der Sitte 138 ff.
 Tadel 37.
 Tantalos 82. 94.
 Tanz 176 ff.
 Tapferkeit 24. 34. 39.
 Tartarus 95.
 Tätowierung 153 f.
 Tauglichkeit 24. 33.
 Tauschehe 202.
 Tauschgeschenk 167.
 Tauschmittel 165 f. 267.
 Tauschverkehr 166 ff.
 Technik 269.
 Tempel 116. 151 f.
 Theogonie 80.
 Theologie IV, 46.
 Theorie und praktische Wissenschaften 8; T. und Wirklichkeit 286.
 Theseus 81. 246.
 Thesmophorien 204.
 Tiere 55. 65. 68. 73. 88. 90. 109 ff. 127. 142. 148. 178. 196. 199. 216. 255. 269 f. 283; Gesellschaften 221; Schonung 260 f.
 Tierbilder 153.
 Tieropfer 260.
 Tierpsychologie 221.
 Tierreich 194.
 Tierstaaten 221.
 Tischgebet 145.
 Tischgemeinschaft 120. 123.
 Tityos 94.
 Tod 43. 63. 68. 88. 215; Leben nach dem Tode 87 ff.
 Totemismus 73. 201. 204.
 Totenkultus 68 ff. 120. 215 f.
 Totenmahl 119 ff. 134.
 Totenreich 68.
 Tracht 156 f.
 Tradition 111.
 Trankopfer 121.
 Transzendenz 43 ff.
 Trauer 89. 94. 183; Trauertracht 156 f.
 Traum 43. 63. 68. 88.
 Treue 62. 175. 214. 255 f.
 Triebbewegungen 112.
 Triebe 109 f. 159 f. 193. 197. 203. 216. 228 f. 243. 280. 283 f.; sittliche T. 263; sittliche T. und vorsittliche Keime 218 f.; Kampf 218.
 Trinkgeld 123 ff. 134.
 Trunk 123 ff.
 Tüchtigkeit 38 f.; T. und Schönheit 33; persönliche T. 225.
 Tücke 36.
 Tugend 24. 29. 33 ff. 62 f. 82. 92. 278; T. und Rang 70.
 Turmbau 151.
 Tyche 62.
 Übel 28.
 Überlegung 110. 221.
 Überlieferung 111.
 Überraschung 263.
 Übersinnliche Welt 45.
 Übersinnlichkeit, Ursprung des Sittengesetzes 11.
 Übervorteilung 269.
 Übung 22; körperliche 180.
 Umgangsformen 184 ff. 241.
 Unendlichkeit 286; Unendlichkeitsbegriff 53.
 Unerschrockenheit 34.
 Unifizierung 284.
 Unlust und Verneinung 32.
 Unrecht 30; U. leiden und tun 218. 245.
 Unsitte 117. 121. 125. 127. 131. 148.
 Unsittlich 277.

- Unsterblichkeit 97 f. 102. 279.
 Untertan 186.
 Unterwelt 91. 94.
 Unterwerfung 189.
 Unveränderlichkeit, unzutreffendes
 Merkmal der Normwissenschaft 5.
 Urchristentum 3.
 Urfamilie 199.
 Urgeschichte 17 f.
 Utilitarismus IV.

 Vaterrecht 207. 211 ff.
 Vedantaphilosophie 98. 102 f.
 Venus Felix 62; Victrix 62.
 Verachtung 244.
 Verantwortlichkeitsgesetze 239.
 Verbände, gesellige 193 ff.; V. der
 Männer 203 f.
 Verbrechen 104. 236 ff. 275.
 Verbrüderung 120 f.
 Verdienst 95.
 Verehrung 120. 186. 189. 193. 281.
 Vereine 139. 220.
 Verfassung 235.
 Vergehen 104.
 Vergeltung 275 f.; Vergeltungsidee 244.
 279; Vergeltungsvorstellungen 54. 78.
 87. 89. 91 ff. 101 ff.
 Verkehr 138 ff. 241. 244. 270 ff.; Ver-
 kehrsformen 165 ff.; Verkehrsmittel
 220. 266. 271 ff.
 Verneigung 184. 186.
 Vernunft, Einheitstrieb 290.
 Vernunftreligion 44.
 Verpflichtung, Vorstellung der V. und
 verpflichtende Norm 117.
 Verschlagenheit 256.
 Verschllossenheit 255.
 Verschwiegenheit 256.
 Versöhnung 120.
 Vertrag 168. 187; Vertragsehe 202;
 Vertragstheorie 219 ff.
 Verwandtschaftsgrade, Ausdrücke 204.
 Verwaltung 235. 241. 253.
 Victoria 62.
 Vieh als Geld 169.
 Virtus 29. 33 f. 62.
 Volk und Sitte 132.
 Völkerbewußtsein 46 f.
 Völkergemeinschaft 227 ff.
 Völkerkunde IX, 51.
 Völkerpsychologie III, IX, 17. 288.
 Völkerrecht 235.

 Volkssage 83.
 Volkstracht 156.
 Volksversammlung 234.
 Volksverbreitung 239.
 Voraussage, göttliche 178.
 Voraussicht 112; zweckbewußte 241 ff.
 Vorbild 63. 69. 78.
 Vorschrift 129.
 Vorsicht 82.
 Vorsittliches Stadium 283.
 Vorstellungen, Läuterung 131; Kon-
 tinuität 278 f.

 Wachstum der geistigen Kräfte 159.
 Waffen 275; Verfertigung 162. 164;
 Geschmacksmotiv 165 f.
 Wagen 149. 162. 164. 269. 271.
 Wahl 5 f. 132. 277; W. der Gatten 202.
 Wahlfreiheit 112 f. 132.
 Wahlkönigtum 225.
 Wahrhaftigkeit 25.
 Walhalla 89.
 Wandervögel 110. 221.
 Warentausch 167.
 Weben 164.
 Wechsel 169.
 Wehklagen 183.
 Wehrgeld 237.
 Weib, Arbeit 162.
 Weihe, religiöse 205. 207 f.
 Weibgeschenke 167.
 Weltanschauung 16. 19. 45 f. 56. 286 ff.
 Weltbürgertum 250.
 Weltordnung, unveränderliche göttliche
 4; sittliche 5. 100 ff.; natürliche und
 sittliche 261 f. 264.
 Werden der sittlichen Weltordnung und
 der Erkenntnis 5.
 Werkheiligkeit 101.
 Werkzeuge, Erfindung 266. 269 ff.
 Wert 37. 227. 281; W. und Arbeit 166;
 Umwertung 230; sittliche Wertge-
 fühle 232.
 Wertschätzung, differenzierende, der
 Tatsachen 1 f. 5; W. und Pflicht 175.
 Wettbewerb 173.
 Wetteifer 228.
 Wettkampf 174. 215; sexueller W. 201.
 Widerspruch, Satz vom 10.
 Wille VII, 52. 109. 112 f. 221; freier
 W. 5; freie Willenshandlungen und
 praktische Disziplinen 8.
 Willensäußerung 50.

- Willensmotive, komplexe 10.
 Willensregeln 6.
 Willkomm 123.
 Willkür 112. 151. 224. 226. 234. 262;
 Willkürhandlungen 6.
 Wirklichkeit und Theorie 286.
 Wirtschaftstheorie 166.
 Wissen 44. 47.
 Wissenschaft 272. 287.
 Wohlgefallen, ästhetisches 7.
 Wohltätigkeit 140. 251.
 Wohlwollen 184. 187. 193.
 Wohnhaus 158.
 Wohnung 133. 138 f. 148 ff.
 Wonne 133.
 Wünsche 52 ff. 85. 89. 101.
 Würde 37. 183. 190 f.
 Würfel 178.

Xenodochien 252.
Xenos 248.

Zählmethoden 223.
Zar 226.
Zartheit 264.

 Zauberglaube 54 ff. 65 f. 69. 127.
 Zelte 149. 162. 165.
 Zendavesta 97.
 Zeremoniell 189.
 Zeremonien 153. 158. 202. 204 f. 260;
 Zeremonienspiele 178 f.
 Zeus 59. 62. 64. 77 f. 80. 93. 216.
 Zopf 154 f.
 Zorn 236. 244 f.; Z. der Götter 83. 96.
 193.
 Zufall 178. 180.
 Zukunft, Fürsorge 170. 173.
 Zukunftsstaat 213.
 Zutrinken 121.
 Zwang 132; staatlicher 236; Zwangs-
 mittel 128 f.
 Zwecke VII, 227. 230. 240 f. 243; sitt-
 liche 12; soziale 160; Z. und Motive
 100 f. 109 f. 114 f. 241. 284 f.; Z.
 und Hilfsmittel 271; Heterogonie der
 Z. 282. 284 f.
 Zweckmäßigkeit 7.
 Zweckmetamorphosen 118 ff.
 Zweckessen 145 f. 148.
 Zyniker 82.

Verlag von FERDINAND ENKE in Stuttgart.

Logik.

Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der
Methoden wissenschaftlicher Forschung

von

Wirkl. Geh.-Rat Prof. Dr. **W. Wundt.**

Dritte umgearbeitete Auflage.

Drei Bände.

I. Band: Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie.
gr. 8°. 1906. geh. M. 15.—; in Leinw. geb. M. 16.60.

II. Band: Logik der exakten Wissenschaften.
gr. 8°. 1907. geh. M. 15.—; in Leinw. geb. M. 16.60.

III. Band: Logik der Geisteswissenschaften.
gr. 8°. 1908. geh. M. 15.80; in Leinw. geb. M. 17.40.

Prinzipien der mechanischen Naturlehre.

Ein Kapitel aus einer Philosophie der Naturwissenschaften

von

Wirkl. Geh.-Rat Prof. Dr. **W. Wundt.**

Zweite umgearbeitete Auflage der Schrift:

Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip.

8°. 1910. geh. M. 5.60; in Leinw. geb. M. 6.60.

Die soziale Frage im Lichte der Philosophie.

Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte

von

Prof. Dr. **Ludwig Stein.**

Zweite verbesserte Auflage.

gr. 8°. 1903. geh. M. 13.—; in Leinw. geb. M. 14.40.

Philosophische Strömungen der Gegenwart

von

Prof. Dr. **Ludwig Stein.**

gr. 8°. 1908. geh. M. 12.—; in Leinw. geb. M. 13.60.

Moderne Philosophie.

Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standpunkte und Probleme

von

Privatdozent Dr. **M. Frischeisen-Köhler.**

gr. 8°. 1907. geh. M. 9.60; in Leinw. geb. M. 10.80.

Verlag von FERDINAND ENKE in Stuttgart.

Aesthetik und Allgemeine Kunst- wissenschaft.

In den Grundzügen dargestellt

von **Max Dessoir.**

Mit 16 Abbildungen und 19 Tafeln. 30 Bogen. Lexikon-Format. 1906.
geh. M. 14.—; in Leinw. geb. M. 17.—

Philosophisches Lesebuch.

Von Prof. Dr. **M. Dessoir** und Prof. Dr. **P. Menzer.**

Dritte, wiederum vermehrte Auflage.

8°. 1910. geh. M. 6.—; in Leinwand geb. M. 6.80.

Axelrod, Dr. E. L., Tolstois Weltanschau- ung und ihre Entwicklung.

gr. 8°. 1902. geh.
M. 4.—

Bonhöffer, Prof. Dr. A., Epictet und die Stoa.

Untersuchungen zur stoischen Philosophie. gr. 8°. 1890.
geh. M. 10.—

Bonhöffer, Prof. Dr. A., Die Ethik des Stoikers Epictet.

1894. geh. M. 10.—

Anhang: Exkurse über einige wichtige
Punkte der stoischen Ethik. gr. 8°.

Ebstein, Dr. E., Aus G. C. Lichtenbergs Korrespondenz.

Mit Tafel- und Textabbildungen. kl. 8°.
1905. geh. M. 2.40.

Forel, Prof. Dr. A., Der Hypnotismus

seine psycho-
logische, psychophysiologische und therapeutische Bedeutung oder die
Suggestion und Psychotherapie. Fünfte, umgearbeitete Auflage. gr. 8°.
1907. geh. M. 6.—; in Leinw. geb. M. 7.—

Graf, Dr. M., Die innere Werkstatt des Musikers.

Mit 6 Faksimilebeilagen, 72 Notenbeispielen und
10 Partiturbeispielen. gr. 8°. 1910. geh. M. 6.40;
in Leinw. geb. M. 7.40.

Günther, Prof. Dr. S., Ziele, Richtpunkte u. Methoden der modernen Völkerkunde.

gr. 8°. 1904. geh. M. 1.60.

Jacobj, Prof. Dr. C., Okkultismus u. medizinische Wissenschaft.

Vortrag, gehalten im Roten-Kreuz-Verein zu Stuttgart am 15. November 1911. Lex. 8°. 1912. geh. M. 1.60.

Kobert, Prof. Dr. R., Ein Edelstein der Vorzeit und seine kulturhistorische Bedeutung.

Nach einem im Rostocker Altertumsverein gehaltenen Vortrage. Für Ärzte, Apotheker, Lehrer der Naturwissenschaften und Freunde der Kulturgeschichte. Mit 35 Abbildungen im Text und 10 Tafeln in Lichtdruck. Lex. 8°. 1910. steif geh. M. 6.—

Kurella, Dr. H., Naturgeschichte des Verbrechers.

Grundzüge der kriminellen Anthropologie und Kriminalpsychologie für Gerichtsärzte, Psychiater, Juristen und Verwaltungsbeamte. Mit zahlreichen anatomischen Abbildungen und Verbrecherporträts. 8°. 1893. geh. M. 7.—

Lehmann, Dr. Alfr., Aberglaube u. Zauberei

von den ältesten Zeiten an bis auf die Gegenwart. Deutsche autorisierte Übersetzung von Dr. Petersen. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage. Mit 2 Tafeln und 67 Textabbildungen. gr. 8°. 1903. geh. M. 14.—; in Leinw. geb. M. 15.40.

Lippert, Jul., Die Geschichte der Familie.

8°. 1884. geh. M. 6.—

Lippert, J., Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau.

Zwei Bände. gr. 8°. 1886 und 1887. geh. M. 20.—; in Halbfranz geb. M. 25.—

Makarewicz, Prof. J., Einführung in die Philosophie des Strafrechts

auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage. gr. 8°. 1906. geh. M. 10.—; in Leinw. geb. M. 11.60.

Mélamed, Dr. S. M., Theorie, Ursprung und Geschichte der Friedensidee.

Kulturphilosophische Wanderungen. gen. gr. 8°. 1909. geh. M. 8.—; in Leinw. geb. M. 9.40.

Mélamed, Dr. S. M., Der Staat im Wandel der Jahrtausende.

Studien zur Geschichte des Staatsgedankens. gr. 8°. 1910. geh. M. 8.—; in Leinw. geb. M. 9.40.

Moll, Dr. A., Aertzliche Ethik.

Die Pflichten des Arztes in allen Beziehungen seiner Tätigkeit. gr. 8°. 1902. geh. M. 16.—; in Leinw. geb. M. 17.40.

Müller, Prof. Dr. R., Einleitung in die Gesellschaftsbiologie. Für Gebildete bearbeitet. 8°. 1909. geh. M. 4.—; in Leinw. geb. M. 5.—

Schücking, Prof. Dr. A., Letzte Erkenntnismöglichkeiten. Gedanken eines Arztes. 8°. 1911. geh. M. 1.60.

Seipp, Prof. Dr. H., Italienische Materialstudien. Forschungen und Gedanken über Bau- und Dekorationssteine Italiens. Für Kunstforscher, Kunstfreunde, Studierende, Architekten, sowie für Steinindustrielle. Mit 133 Abbildungen. gr. 8°. 1911. geh. M. 9.—; in Leinwand geb. M. 10.—

Starcke, Dr. C. N., Ludwig Feuerbach. gr. 8°. 1885. geh. M. 9.—

Strunz, Privatdoz. Dr. F., Geschichte der Naturwissenschaften im Mittelalter. Im Grundriß dargestellt. Mit 1 Abbildung. gr. 8°. geh. M. 4.—

Utitz, Dr. E., Grundzüge der ästhetischen Farbenlehre. Mit 4 Abbildungen und 2 Tabellen im Text. gr. 8°. 1904. geh. M. 4.—

Utitz, Privatdoz. Dr. E., Was ist Stil? Mit 12 Bildertafeln. Lexikonformat. 1911. geh. M. 2.40.

Zeus. Gedanken über Kunst und Dasein von einem Deutschen. gr. 8°. 1904. geh. M. 3.60; in Leinw. geb. M. 4.60.

Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft.

Herausgegeben von **Max Dessoir.**

- I. Band. 37 Bogen. Lex. 1906. geh. M. 19.40.
- II. Band. 37 Bogen. Lex. 1907. geh. M. 18.80.
- III. Band. Mit 17 Bildern auf 4 Tafeln. 39 Bogen. Lex. 1908. geh. M. 21.20.
- IV. Band. 40 Bogen. Lex. 1909. geh. M. 20.—
- V. Band. Mit 3 Textabbildungen. 39 Bogen. Lex. 1910. geh. M. 19.80.
- VI. Band. Mit 9 Textabbildungen u. 8 Tafeln. 40 Bogen. Lex. 1911. geh. M. 23.60.



93708

BJ
1111
W7
1912
v.1

93708

Wundt, Wilhelm
Ethik.

| DATE | ISSUED TO |
|------|-----------|
| | |
| | |
| | |
| | |

Wundt...
Ethik.
v.1

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CALIFORNIA

